

El nombre del abismo

meditaciones sobre la historia de la historia

Mark Thurner

IEP Instituto de Estudios Peruanos



El nombre del abismo

meditaciones sobre la historia de la historia

Mark Thurner

Traducción de
JUAN CARLOS CALLIRGOS

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, 20

Título original: *History's Peru: The Poetics of Colonial and Postcolonial Historiography*. Publicado originalmente por University Press of Florida, 15 NW 15th Street Gainesville, FL 32611

Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf.: (51-1) 332-6194/424-4856
www.iep.org.pe

ISBN: 978-9972-51-340-4
ISSN: 1019-4487
Impreso en Perú

Primera edición: Lima, abril de 2012
1000 ejemplares

Hecho el depósito legal
en la Biblioteca Nacional del Perú: 2012-04904

Registro del proyecto editorial
en la Biblioteca Nacional: 11501131200308

Corrección de textos: Óscar Hidalgo
Diseño de carátula: Gino Becerra
Cierre de edición: Silvana Lizarbe
Cuidado de edición: Odín del Pozo

THURNER, Mark
El nombre del abismo. Meditaciones sobre la historia de la historia. Lima, IEP, 2012 (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, 20)

HISTORIOGRAFÍA; HISTORIA; FILOSOFÍA; PERÚ

W/01.04.03/F/20

Para Ana

La tarea verdadera consiste, ante todo, en examinar los orígenes,
los perjuicios y los procesos de las verdades recibidas.
En una palabra, hacer cuestión expresa de la historia de la historia.

Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*

Índice

Lista de imágenes

Explicación del frontispicio



De acuerdo con Heidegger, todo comienzo es un eco, un retorno. Parece inevitable, en este caso, hacer eco del venerable artificio libresco de explicar el frontispicio. La exégesis de la ilustración o lámina titular —practicada por Erasmo, Vico y el propio Peralta, y, en nuestros días, por Foucault y Koselleck— opera como epígrafe o manantial para el río de palabras que de él desemboca.

Seamos breves. La ilustración grabada que he escogido como frontispicio o carátula de esta edición fue tomada de la segunda edición latina de *Americae pars VIII* de Teodoro de Bry, impresa en Fráncfort del Meno en

1626. Lleva una brevísima leyenda en latín: "Phasia". Mediante esta palabra griega cuyo significado es 'habla', la ilustración se refiere alegóricamente a la escena primaria del viaje a Guyana, cuya relación escribió Walter Raleigh. Este hecho fue registrado por E. D. Church en su *Catalogue of Books Relating to the Discovery and Early History of North and South America* (1907), en el que la misma ilustración se rebautizó con una nueva y mucho más explícita leyenda en inglés: "sea-serpent devouring a native in the foreground near boat in which are Englishmen".

Insertada al final de la *Descriptione Guianae* de Raleigh, nuestra ilustración sugiere una alegoría mitológica, cuya lectura apunta hacia el simbólico desencuentro español con el habla primaria de "Berú", tal como es relatada por el Inca Garcilaso de la Vega en los *Comentarios reales*. Cabe recordar, además, que en la dedicatoria o prólogo de la segunda edición de esta obra, publicada en Madrid en 1723, Nicolás Rodríguez Franco alude directamente al texto de Raleigh de *Americae pars VIII*. Los lectores recordarán que en la relación de Raleigh se explota ingeniosamente la neológica palabra "Inclaterra", estableciendo una imaginaria relación verosímil entre ella y la profecía, supuestamente relatada por un cacique a Raleigh en Guyana, acerca del retorno del Inca, esta vez bajo los deseados auspicios literarios e imperiales de la Corona británica.

En suma, nuestro frontispicio llamado "Phasia" puede leerse alegóricamente de muchas maneras. Para mí, el grabado invita leerse como una representación alegórica del "acto de habla" que funda el sujeto histórico llamado Perú, es decir, como una imagen del desencuentro primario español con la enunciación del nombre propio de "Berú" en el río llamado "Pelu", cuya coincidencia lingüística es, según el Inca Garcilaso, "el principio y origen del nombre Perú". La serpiente marina que devora al nativo (léase "Berú") representaría al cuarto Imperio mundial (Roma) de acuerdo con la profecía de Daniel y la teoría de los cuatro Imperios, asociada en la imaginación protestante de De Bry con el moderno sacro Imperio romano y el Imperio español de Carlos V. La leyenda "Phasia" puede apuntar hacia la voz y gesto del autor (Raleigh) o algún otro "Englishman" aquí representado a bordo del barco, o bien puede referirse a la palabra del nativo que, siendo devorado por el Imperio, cede su palabra a los descubridores y escritores de la historia.

En una palabra: el trabajo de este libro no es más que trazar esta violenta "Phasia" fundacional cuya repetición creadora hace posible que la historia tenga su propia historia.

Prefacio

Este libro es una historia de la historia. Como tal, es un libro acerca de un mundo hecho por y en las palabras de la historia. El nombre de ese mundo es Perú. Y la historia de ese nombre es peruana.

La historia de la historia peruana del Perú es de extraordinario interés por la simple razón de que el "Perú" es uno de los primeros sujetos coloniales de la moderna imaginación histórica. Nacido "en un abismo de la historia" en "el cabo del mundo" a inicios del siglo XVI, la génesis colonial del Perú como sujeto histórico coincidió con el amanecer de la edad global o "moderna". Estos orígenes vieron el resurgimiento de las clásicas "artes históricas", tanto en Europa como en otras partes. Como resultado, el Perú fue pronto creado como un sujeto maravilloso de tales altas artes.

Siglos después, el renacimiento ilustrado del Perú como sujeto histórico independiente y poscolonial coincidió con el fiero amanecer de la Edad de las Revoluciones y con el auge del historicismo en Europa y otras partes. En palabras y cosas poscoloniales, el Perú también fue un pionero. En suma, la historia de la historiografía peruana registra una historia intelectual del mundo colonial y poscolonial que sigue, a una distancia crítica iluminadora, una trayectoria zigzagueante en relación con la más conocida historia moderna y contemporánea del pensamiento histórico europeo. Sostengo, en este libro, que sus caminos alternativos ofrecen nuevas perspectivas críticas

sobre la historia de la historia en su conjunto. Si la historia del mundo es algo más que una invención europea, entonces el Perú es un buen lugar para buscar ese "algo más".

Los capítulos que siguen consisten en una serie de meditaciones críticas acerca de los puntos de quiebre del largo curso de la historia de la escritura histórica peruana, así como acerca de los autores o sujetos que la han escrito y los textos que la han moldeado. Empiezo por el comienzo, es decir, con la invención poética, ocurrida a inicios de la colonia virreinal, del "Perú" como sujeto histórico, lo que en buena parte fue trabajo del Inca Garcilaso de la Vega, y acabo con el final, es decir, con el historicismo filosófico de Jorge Basadre en el siglo XX, que llevó el concepto de una "historia peruana del Perú" a su final aporético. Al medio, rastreo la historia colonial del "libro de los reyes" o tradición dinástica peruana, en sus matices renacentistas, barrocos e ilustrados, y luego giro hacia la fértil muerte de esa tradición, bajo los auspicios de un historicismo poscolonial, en la era republicana y democrática del pueblo peruano. Desde el principio hasta el fin, baso mi historia de la historia peruana en una lectura mordaz de los escritos más influyentes de los historiadores más importantes del Perú.

El capítulo 1 es una indagación sobre la serie de acontecimientos que nombraron y configuraron al Perú como un sujeto de imperio e historia, con particular énfasis en la exégesis fundacional del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) del "principio y origen del nombre Perú". El capítulo 2 explora las persistentes complicidades entre las "artes históricas" y las "artes del reinar" en el Perú colonial, y lo hace, siguiendo con el Inca Garcilaso, a través de sus textos fundadores. El capítulo 3 es una reflexión sobre el brillante arte y teoría detrás de las historias de España y Perú escritas por el erudito criollo Pedro de Peralta Barnuevo (1664-1743) a inicios del siglo XVIII. El capítulo 4 vuelve sobre la configuración naturalista e ilustrada del Perú como un "país" antiguo y universal de profético "genio", a fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, principalmente a través de los textos de José Hipólito Unanue (1755-1833) y Mariano Eduardo de Rivero y Ustariz (1798-1857). El capítulo 5 explora, principalmente a través de la pionera pluma del "maestro de escuela" en el Perú Sebastián Lorente (1813-1884), los medios discursivos por los que el gobierno de los monarcas españoles y las dinásticas artes de la historia fueron desplazadas, bajo el signo republicano de la revolución, por el nombre del pueblo y el libro de la civilización peruana, respectivamente. El capítulo 6 ahonda en el profundo significado

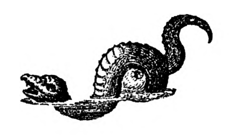
político y figurativo de la historia filosófica del alma de la civilización peruana realizada por Lorente. El capítulo 7 es una meditación sobre las apuestas filosóficas y la aporía de la obra historicista de Jorge Basadre (1903-1980), quizá el más brillante pensador histórico del Perú. En el epílogo exploro algunas de las implicaciones teóricas más generales de la historia del discurso histórico peruano.

Algunos de estos capítulos se basan en trabajos previamente publicados o constituyen nuevas versiones de estos. El capítulo 1 es una revisión del ensayo "The Founding Abyss of Colonial History, or 'The Origin and Principle of the Name of Peru'", publicado en *History and Theory*, 48 (2009). El capítulo 3 se basa enel trabajo "The "As If" of "The Book of Kings": Pedro de Peralta Barnuevo's Colonial Poetics of History", aparecido en *Latin American Research Review*, 44: 1 (2009). El capítulo 5 vuelve sobre material presentado en los siguientes artículos: "Peruvian Genealogies of History and Nation", publicado en el libro *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, editado por Andrés Guerrereo y yo para la Duke University Press (2003); y "After Colonialism and the King: Notes on the Peruvian Birth of 'Contemporary History'", aparecido en *Postcolonial Studies* 9: 4 (2006). El capítulo 6 revisa material presentado por primera vez en "Jorge Basadre's "Peruvian History of Peru" or the Poetic Aporia of Historicism", publicado en *Hispanic American Historical Review* 88: 2 (2008). Agradezco a los editores de esas revistas y libros por permitirme utilizar esos materiales aquí. Además, todas las imágenes, con excepción de la 8 y la 9, aparecen por cortesía de la John Carter Brown Library.

La investigación para este libro —llevada a cabo en el Perú, los Estados Unidos y España— fue posible gracias al apoyo financiero del Social Science Research Council, el programa Fulbright-Hays, la John Carter Brown Library, la biblioteca Lilly y la Universidad de Florida. En el Perú, mi investigación fue posible gracias al Instituto de Estudios Peruanos, la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional, el Archivo General de la Nación y el Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Agradezco sinceramente al personal, colegas y amigos de estos organismos e instituciones. Finalmente, este libro no sería lo que es sin la estimulante conversación y el compromiso de mis queridos amigos, colegas y estudiantes en Lima, Quito, Madrid, Ciudad de México, Buenos Aires y Gainesville, Florida. Entre ellos, Andrés Guerrero y Juan Carlos Callirgos merecen especial reconocimiento por debatir, leer y comentar varias versiones del

manuscrito. También merece mención especial Elías Palti, cuyas reflexiones críticas sobre la historia me han estimulado a articular las preguntas que planteo en este libro.

Finalmente, agradezco el apoyo decisivo del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Florida y en especial a la entonces directora Carmen Diana Deere por haber hecho posible la traducción de esta obra.



Capítulo 1

El abismo fundacional

> En última instancia, la historia es susceptible de un único tipo de arquitectura, siempre la misma: una serie de acontecimientos ocurre a tal o cual sujeto. Podemos escoger otros sujetos: la realeza en vez de los reyes; las clases sociales, el Mediterráneo o el Atlántico en vez de los generales o capitanes. Pero no podemos evitar confrontarnos al salto al vacío, para el cual los rigores disciplinarios no ofrecen garantía alguna: debemos nombrar sujetos, debemos atribuirles estados, afectos, acontecimientos. Y allí es donde los defensores de la vieja crónica ya esperaban [...] a los partidarios de una revolución de la historia.
>
> Jacques Rancière, *Los nombres de la historia: una poética del saber* (1992)

En el principio estaba el nombre. Y al final, lo que permanece son sus efectos. Esto es así porque la historia "es susceptible de un único tipo de arquitectura". Un sujeto es nombrado propiamente, un pasaje de acontecimientos es invariablemente narrado y explicado, así como los muchos efectos y estados de gracia o de ser. El detalle es que, detrás o antes de cada nombre propio de la historia, existe siempre una brecha, un vacío, un abismo sin nombre. Ergo: en el principio estaba el abismo. Y al final, lo que permanece son los efectos de una ausencia. Rancière explica: "[...] existe la historia porque existe una ausencia de cosas en las palabras, de lo denominado en los nombres". Las palabras y los nombres de la historia son siempre más (porque

están allí por) y siempre son menos que (porque no tienen la sustancia de) aquello que denominan. Este "más y menos" de la historia es el campo poético de la invención, variación y contención, pues "es en relación con esta ausencia que se definen las posiciones del discurso histórico".[1]

Hay otro sentido, inherente al anterior, en que la historia está fundada sobre un vacío o ausencia. Como sostiene Michel de Certeau, la historia es a la vez una "labor de muerte" y una "labor contra la muerte". Su "procedimiento paradójico" es establecer una muerte que pueda vivir como la pérdida que funda una historia. Al ubicar "ausencia y producción en el mismo lugar" o "campo de visión", la historia hace que "el pasado" descanse y lo trae a la literaria vida que comienza después de la muerte y que se constituye en los actos violentos y compensatorios de escritura y de lectura.[2] De hecho, como afirma White, "la historia, como disciplina, presupone la idea de que existe una separación o brecha entre el pasado y el presente, y que se requiere una disciplina especial para tender un puente entre ambos".[3]

La huella de esa brecha de muerte en el discurso histórico —ya presente en textos fundadores como las *Historias* de Herodoto— es el *topos* fundador y eterna justificación de toda obra historiográfica, casi siempre expresada en una variación de estas palabras: "para que las huellas de estos hechos no se borren con el andar de los tiempos". Este gesto patente y retrospectivo de memoria y revelación —operado en los hechos y cosas particulares del pasado, ahora registrados como el "más y menos" de la escritura, y llamado "histórica" por mucho tiempo— siempre es prospectivo y esperanzador, es decir, cargado de "poética". Esto es así porque, como nos recuerda Roland Barthes, el historiador ya sabe lo que aún no ha sido dicho. En efecto, el gesto poético de toda historia consiste en enviar un mensaje a la posteridad que la moldee y, de este modo, configure su futuro-pasado. Este es el motivo por el que, sostiene Barthes, el conocimiento histórico funciona de manera muy similar a la mitología: siempre es escrito y leído desde y para una posteridad que es

---

1. Rancière, Jacques. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*. Traducción del original francés de Hassan Meletry. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1994, p. 5.
2. Certau, Michel de. *The Writing of History*. Traducción del original francés de Tom Coley. Nueva York: Columbia University Press, 1988, p. 5.
3. Rogne, Erlend. "The Aim of Interpretation is to Create Perplexity in the Face of the Real: Hayden White in Conversation with Erlend Rogne". En *History and Theory* 48, 2008, p. 64.

"nosotros" o "nuestra", es decir, desde un futuro que ya es o fue.[4] Como una histórica que no puede sino ser poética, la escritura de la historia es siempre sobre lo que ha sido y es, pero también sobre lo que debería ser o será.[5]

Como histórica y poética, o una poética de la histórica, la historia está fundada sobre una doble ausencia. Por un lado, su condición de posibilidad creativa y contenciosa es el vacío entre las palabras y las cosas, entre los nombres y aquello que denominan. Por otro lado, dicha posibilidad es engendrada por la muerte, es decir, por el abismo de olvido y distanciamiento que amenaza con separar (las palabras y las cosas de) el pasado de (las palabras y las cosas de) el presente. Frente a esa doble ausencia, la historia realiza un "salto al vacío" poético. Este salto traza y sutura el corte entre las palabras y las cosas, entre el pasado y el presente. Este salto de la historia, anota Rancière, siempre se realiza "sobre las alas de la firma [...], la marca de su identidad, el nombre propio", y ya que el salto es retrospectivo, siempre reafirma el "mundo de los nombres" que ya es, puesto que este mundo es, en efecto, la posteridad colectiva del nombre propio.[6]

"Perú" es un nombre propio o firma de la historia. Antes de inicios del siglo XVI, no existía nada en el mundo llamado de ese modo. Pero hacia inicios del siglo XVII, "Perú" ya era uno de los nombres más famosos del mundo, en parte gracias a las palabras y las cosas engendradas por el largo alcance del Imperio español, y al gran interés que este generaba entre los poderes europeos rivales. El meteórico ascenso del Perú a la fama no fue un asunto calmo. Acuñado en un desencuentro colonial "en el cabo del mundo", Perú,

---

4. Barthes, Roland. "The Discourse of History". En *Comparative Criticism* 3, 1981, p. 7. Inspirándose en E.G. Collingwood, quien a su vez se inspiró en Benedetto Croce, Donald Kelley construye el mismo argumento hermenéutico: "Herodoto, Teuclides y sus sucesores escribieron para la posteridad y por el momento, nosotros somos esa posteridad" (véase su *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. New Haven: Yale University Press, 1988, p. x).

5. La distinción clásica entre "histórica" y "poética" se encuentra en la *Poética* de Aristóteles. Allí, el Estagirita anota que la primera es particular y descriptiva de lo que es y ha sido, mientras que la segunda es universal y predictiva de lo que debería ser. Por esta razón, esta última es más filosófica y, por ello, superior a la anterior. Como veremos, los historiadores peruanos más filosóficos, o poéticos, como Peralta, Lorente y Basadre, hubieran estado de acuerdo con Aristóteles.

6. Rancière, Jacques. Ob. cit., p. 63.

"como nombre y hecho social", en palabras de Jorge Basadre, "nace entre sangre y llanto en un estrépito que conmueve al mundo".[7]

Ahora podría escucharse aquel "estrépito que conmueve al mundo" como el eco distante del nacimiento colonial de la era moderna. De hecho, la fundación violenta y resonante del Perú como un sujeto de historia es de especial interés precisamente porque anunció el nacimiento repentino de la globalidad y su nueva y universal historia. "Este nuevo país" de la imaginación histórica global, llamado Perú, "hállase expresado en una obra que, lejos de tener carácter clandestino o ignorado, va a adquirir universal renombre [...]. Se titula 'Los comentarios reales'" Su autor fue el Inca Garcilaso de la Vega. "Algo de la mitológica figura del centauro habría en su alma eximia y bifurcada [...]. Más este dualismo es propio de la hora auroral a la que él pertenece. Y hay en él un sello unitario", el de la historia peruana.[8]

Siguiendo la pista de Basadre, en este capítulo inicial propongo una relectura de la exégesis fundacional que hace el Inca Garcilaso de la Vega de "el principio y origen del nombre Perú". Mi lectura busca ofrecer una respuesta aproximada a una pregunta inquietante: ¿qué significa "nacer en un abismo de la historia" en "el cabo del mundo" en el amanecer colonial de la era global de la modernidad?

La verdad histórica

El filósofo mexicano Edmundo O'Gorman alguna vez señaló que, para llegar al significado de los acontecimientos históricos distantes, uno no debería empezar por sumergirse en el océano del archivo, sino por cuestionar, en una hermenéutica de la sospecha, los *topoi* dominantes y el conocimiento recibido y esparcido por la historiografía. Esta ironía del conocimiento histórico —la operación acumulativa mediante la cual los procedimientos disciplinarios que producen grandes tomos y consensos académicos oscurecen los significados más inmediatos de los acontecimientos del pasado— llevó a O'Gorman a interrogantes hermenéuticas cada vez más profundas sobre los orígenes de ensordecedores lugares comunes tales como *la conquista de México* y *el descubrimiento de América*.

---

7. Basadre, Jorge. *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*. Lima: Huascarán, 1947, pp. 104-105.

8. Ibíd., pp. 104-107.

En el caso del último, la relectura crítica de O'Gorman de las crónicas tempranas revelaba que la idea de que "Colón descubrió América" estaba basada en la contemporánea *leyenda del piloto anónimo*. De acuerdo con esta, Colón recibió el dato de un marinero desconocido que conocía una ruta secreta hacia nuevas y extrañas tierras ubicadas al oeste. Este relato, que ganó difusión tanto entre gente educada como no educada, era apócrifo en la superficie, pues se sabía que Colón, en realidad, no buscaba descubrir nuevas tierras, sino encontrar una ruta directa hacia el Oriente, en los extremos del cual aparentemente avistó tierra. Es más, "América" aún no existía. ¿Por qué este *topos* apócrifo influyó en tantas personas y qué nos dice ese hecho en relación con la noción de "descubrimiento"? Descalificar la historia tildándola de "fábula" o de "ignorante", como hicieron muchos historiadores modernos, sería caer en los estériles dogmas metodológicos de una "ciencia histórica" que solo pudiera admitir "una verdad histórica".[9]

Cuestionando esta única medida de verdad, O'Gorman sostenía que los doctores rankeanos de la ciencia histórica habían enterrado fácilmente, bajo volúmenes de prosa ampulosa, las "verdades hermenéuticas plurales" de ese acontecimiento histórico mundial, creando de esa manera sus propias "fábulas".[10] Las primeras "fábulas" de la ciencia fueron los estándares de lo que constituye la "verdad histórica" y el "hecho histórico". Para O'Gorman, los jueces supremos de la historiografía que proclamaban que un relato era "ignorante" y "falso", o "sabio" y "verdadero", en realidad obstaculizaban la "comprensión histórica". Toda concepción de la verdad era en sí misma histórica y, por lo mismo, no podía basarse en la "comprensión fácil" y en los contrastes absolutos que realizaban los prejuiciosos profesores de historia.

En vez de ello, "la verdad" —al ser humana y, por ello, histórica— se basaba en un "reconocimiento" más elusivo. Las verdades humanas o históricas, sostenía O'Gorman, pueden ser "reconocidas" o no, es decir, se puede "preferir no reconocer" (desconocer) una cierta verdad (y no necesariamente a riesgo propio) en vez de otra, y estas preferencias de verdad pueden cambiar a través del tiempo. La verdad cambiaba, anotaba O'Gorman, porque "no era una posesión eterna y pasiva", sino "una amante exigente que

9. El escrito de Edmundo O'Gorman data de mediados del siglo XX.

10. Para una crítica más detallada y mordaz de la "ciencia histórica" rankeana, véase: O'Gorman, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México, D. F.: Imprenta Universitaria, 1947.

en realidad demanda nuestro continuo esfuerzo de devoción para que siga siendo nuestra; no solo pide un conocimiento inicial, sino también un continuo re-conocimiento".[11]

O'Gorman sostenía que la comprensión histórica de la *leyenda del piloto anónimo* —en realidad, de cualquier acontecimiento o hecho histórico del pasado— se encuentra en la crucial diferencia interpretativa entre la "ignorancia" y la "preferencia de no reconocer". Los antiguos cronistas que respaldaban la leyenda no ignoraban el "objetivo asiático" de Colón —como sostuvieron los científicos históricos modernos—, sino que prefirieron no reconocerlo en favor de una verdad que se desprendía de su viaje: el descubrimiento de "nuevas tierras". El hecho de que en ese momento se centraran en esa otra verdad, consecuencia de un futuro pasado anterior a O'Gorman y posterior a Colón, convirtió la *leyenda del piloto anónimo* en una "necesidad hermenéutica".

Con el paso del tiempo, la gente respaldó esa verdad preferida, de manera que las "nuevas tierras", de las que Colón tenía conocimiento secretamente, podían ahora ser entendidas como una "invención", es decir, como una proyección del "destino del hombre" de "crear nuevos mundos" a su imagen y semejanza.[12] En síntesis, la verdad histórica de "América" primero debió ser "reconocida", dentro de los marcos de referencia existentes, como una "entidad", a partir de la cual su "ser" podía sustentarse como una realización espiritual y corporal del deseo inventivo del "hombre" de adherirse a esas cosas y seres que, siguiendo el lenguaje de género de O'Gorman, él crea a su propia imagen y semejanza.

El concepto de "invención" de O'Gorman era ontológico e historicista, o como lo llamó, siguiendo a Ortega y Gasset y a José Gaos (quien había traducido el formidable *Sein und Zeit* de Martin Heidegger a un castellano altamente legible), "historiológico". Para O'Gorman, la historiología era la "verdadera" historia, porque (y en esto seguía a Kant y se adelantaba a Foucault) consistía

11. O'Gorman, Edmundo. *La idea del descubrimiento: historia de esta interpretación y crítica de sus fundamentos*. México, D. F.: Centro de Estudios Filosóficos, 1951, pp. 379-380.

12. O'Gorman usa el término "hombre" y no "pueblo", y en la mayoría de los casos queda claro que se refiere al hombre europeo u occidental. En otras palabras, usa el término en el sentido de un cierto tipo de ser, y de desenvolverse, civilizatorio o creativo, que es la consecuencia de una historia de civilización (véase su *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 152).

en una ontología histórica reflexiva de nosotros mismos, pero también, de manera muy importante, porque "las cosas y los acontecimientos por sí solos no son nada; su existencia depende del significado que se les conceda por el marco de referencia de esa imagen de realidad que prevalece en el momento".[13] No deseo detallar aquí los problemas filosóficos relacionados con la "historiología", sino hacer uso crítico de la insistencia de O'Gorman sobre la nada de los acontecimientos y cosas antes de "su existencia" y "significado".

La preocupación de O'Gorman sobre la "invención" de América como proceso constitutivo de su "ser" apunta hacia el abismo del sujeto histórico, es decir, hacia el seductor canto de sirena del inmediato no ser de las cosas y acontecimientos. Este canto se responde con nombres. Los violentos y amorosos significados que, con el tiempo, serán adheridos a esos nombres propios vacíos se convertirán en los nombres propios de la historia. Detrás de esa operación de nominación, de generación de sujetos, se encuentra lo que podría llamarse el *mise-en-abyme* de la condición colonial y poscolonial. En otros términos, el nombre del sujeto maestro de la historia (en nuestro caso, "Perú"; en el de O'Gorman, "América") que viene a absorber los "conocimientos" y "re-conocimientos" verdaderos de posesión y apropiación es, en parte, una proyección del deseo del colonizador de crear a su imagen y semejanza. Al mismo tiempo, sin embargo, el nombre debe escapar a toda creación y posesión definitiva, puesto que, en realidad, marca una ausencia, un vacío, una nada. En resumen, el nombre colonial no es solo un espejo del deseo, sino también la marca de un violento acontecimiento de ausencia que invalida cualquier proyección definitiva de este.

Tal vacío invita y elude, a la vez, la mirada de aquellos que nombran y crean. De manera más mordaz —y, en mi lectura, la implicación más importante de la exégesis del Inca Garcilaso del "principio y origen del nombre Perú"—, al mirar en el vacío, aquellos que nombran e inventan pueden terminar viéndose, a sí mismos y a su invención, reflejados de una manera abismal o extraña [*uncanny, unheimlich*]. Lo que me interesa aquí es la huella de ese reflejo abismal.

La brillante lectura de O'Gorman del *topos* de "descubrimiento" provoca, por ello, otro nivel de reflexión que puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿qué es aquello que aún no es nombrado y que como vacío o abismo demanda que se le asigne un nombre propio ("América" o "Perú") y un

---

13. O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*..., p. 57.

pronombre con género? Para decirlo de otra manera: ¿qué hay en un nombre propio que marca no solo la proyección del deseo imperial, y no solo la "necesidad hermenéutica" de la verdadera escritura de la historia, sino también, en el tiempo, el amado objeto de "conocimiento" y "re-conocimiento" para el sujeto colonizado o el así nombrado (es decir, para "americanos" y "peruanos")? Esta es, a mi juicio, la pregunta fundacional de la historia colonial y poscolonial.

El nombre de Perú como huella del acontecimiento abismal

Esta pregunta es tanto de naturaleza histórica como teórica, ya que el nombre propio es tanto la huella de un acontecimiento como el medio poético que posibilita el relato de sucesos como una historia significativa con un futuro posible, sin el cual ningún historiador puede dar el "salto al vacío" entre los nombres y aquello que denominan. Para mí, la pregunta sobre el nombre colonial apunta hacia un extraño tipo de acontecimiento generador de sujetos. Este fue explorado de manera iluminadora por la brillante exégesis del Inca Garcilaso de la Vega en los *Comentarios reales*. Este texto se reconoce como un clásico renacentista de la "literatura hispana" y también se ha leído, por mucho tiempo, como la "historia peruana" fundacional. Sin embargo, la verdad histórica del acontecimiento fundacional del nombramiento o, como prefiero llamarlo, del nombre-acontecimiento que es "Perú", ha sido opacada por dos *topoi* formidables que han dominado la historiografía: *el descubrimiento del Perú* y *la conquista del Perú*.

En la búsqueda de los posibles significados históricos del acontecimiento fundacional del nombramiento del "Perú", que se encuentran cubiertos por los *topoi* de "descubrimiento" y "conquista", haré uso de conceptos propuestos por Alain Badiou en *Teoría del sujeto* y en *Ser y acontecimiento*. La teoría del sujeto de este filósofo francés parte de la antigua noción filosófica y lingüística "negativa", que se remonta a Aristóteles, de que lo que nombra un nombre propio es siempre el vacío o el abismo.[14] Esto significa que los nombres propios están, en teoría, vacíos. Sin embargo, para Badiou debe

14. Giorgio Ambagen rastrea esta noción del sujeto como vacío a través de las tradiciones de la filosofía negativa (Hegel y Heidegger) y de la teología hasta su origen en Aristóteles (véase su *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción del original italiano de Tomás Segovia. Valencia: Pre-Textos, 2002).

existir un medio *événemential* por el cual el nombre propio llegue a "marcar el vacío" y así "fundar" un sujeto histórico singular.[15] En otras palabras, debe haber un medio por el que el vacío o abismo del nombre pueda convertirse en agente de historia. Siguiendo —en realidad retorciendo— la idea de Basadre de que el "nombre y hecho social" del Perú nace "en un abismo de la historia", llamaré a este medio, por el que un vacío es marcado y deviene en sujeto colonial, el "acontecimiento abismal".

Como ha sostenido Elías Palti, la experiencia abismal o "desastre" nos es familiar. Se puede decir que caracteriza, por ejemplo, la experiencia intelectual de la "crisis del marxismo" ocurrida a fines del siglo XX. Tal experiencia, continúa Palti, es claramente evidente en el pensamiento posestructuralista marxista al que pertenece la teoría de Badiou. El concepto, añade Palti, podría también utilizarse para ayudar a la comprensión histórica de "desastres" o acontecimientos abismales del pasado, tales como la recepción azteca de lo que hoy comúnmente llamamos "la conquista de México".[16] En teoría, el acontecimiento abismal no es tanto una "conquista" o "colonización" de la mente como una disrupción momentánea de la inteligibilidad normal de los signos y el yo.

En la teoría de Badiou, esta disrupción abre una "fisura ontológica" en la estructura de la experiencia y el significado, o la "desestructura". Tal fisura es para Badiou, precisamente, el sitio de "la marca" o el nombre propio. Este sitio de fisura, o lugar del nombre, es anterior a lo que llamaré, también siguiendo a Basadre, "el bautismo" o acontecimiento bautismal. Un suceso de este tipo ocurre después de que el sujeto es nombrado en una fisura y, por ello, es un "acontecimiento secundario". En el acontecimiento bautismal, la fisura nombrada puede convertirse en un sujeto histórico gracias a una recepción interpretativa que, si es positiva, confirma su nombre y genera una adherencia a su "promesa" o "posibilidad" como ser. En el esquema hermenéutico de O'Gorman, tal acontecimiento secundario sería descrito

---

15. Véase: Badiou, Alain. *Beign and Event.* Traducción del original francés de Oliver Felthan. Nueva York: Continuum, 2005. Particularmente, las partes I y V. Mi lectura se beneficia del análisis de Palti, José Elías."Posstructuralist Marxism and the "Experience of Disaster": On Alain Badiou's Theory of the (Non-)Subject". En *The European Legacy* 8: 4, 2003, pp. 459-480.

16. Palti, José Elías. *Verdades y saberes del marxismo: reacciones de una tradición política ante su "crisis".* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

como un proceso de "invención" y "conocimiento". En el lenguaje teórico de Badiou parecería calificar como un "acontecimiento-por-venir" o "segundo acontecimiento" múltiple.

Badiou sostiene que el segundo acontecimiento está conformado, al menos, por dos "intervenciones de interpretación" que suturan. De estas, la segunda establece el significado de la primera para el sujeto que, de este modo, se constituye en el intervalo entre los dos "segundos acontecimientos" sucesivos. En otras palabras, en el esquema de Badiou, si un sujeto histórico va a "dejar su marca en la historia", deberá primero esperar las noticias de la recepción de su nombre propio en un segundo acontecimiento que involucra dos intervenciones interpretativas.

Modificando el esquema de Badiou, llamaré a la segunda o confirmadora intervención de este "segundo acontecimiento", el "acontecimiento terciario", ya que, en este caso, se trata de uno historiográfico. En efecto, este emerge como comentario sobre las fuentes "primarias" y "secundarias" que dan cuenta del acontecimiento abismal. En este sentido, sugiero que este acontecimiento terciario historiográfico es de la misma naturaleza que lo que Roland Barthes llamó la "*performance* inaugural" del historiador, que de esa manera dota a su historia de una estructura "mitopoética".

Mi lectura de los acontecimientos de denominación empieza con la noticia secundaria, es decir, con la primera intervención del "segundo acontecimiento" de Badiou (que, en realidad, confirmaría el acontecimiento abismal). En el caso de nuestro numinoso nombre de cuatro letras, la confirmación fue rotunda, inclusive eufórica: "[...] su nombre sonó universalmente como fascinador anuncio de riqueza y de bienestar".[17] En la Europa del siglo XVI, el mero nombre de "Perú" podía fácilmente evocar imágenes vertiginosas de El Dorado. La proverbial frase "poseer el Perú" se acuñó rápidamente en España para referirse a hombres extraordinariamente acaudalados, intrépidos e influyentes, y se adelantó más de dos siglos a ese otro famoso y ahora más recordado proverbio español sobre el Nuevo Mundo: "hacer la América", es decir, hacerse rico en América. Pero más estimulante era la exuberante exclamación "¡Vale un Perú!", que aún puede ser escuchada en el Perú de hoy y en otros países sudamericanos como Argentina.

17. Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima: Mejía Baca, 1958, p. 17.

Parece que esta frase inicialmente evocaba la imagen del fabuloso "don" del capitán Francisco Pizarro a Carlos V, emperador del Sacro Imperio romano-germánico, rey de España y "emperador de las Indias" (y pronto también "emperador del Perú"). Hay que anotar que, de acuerdo con las crónicas, el don de Pizarro al Emperador fue posible gracias a uno anterior y más fabuloso: el "rescate del rey" o el "palacio lleno de oro" dado por el cautivo inca Atahualpa a los capitanes Pizarro y Almagro hacia 1533. En la segunda parte de los *Comentarios reales*, el Inca Garcilaso de la Vega se esfuerza por verificar y cuantificar el rescate de Atahualpa. Su cifra fue ligeramente inferior a la del padre jesuita Blas Valera, quien estimaba el valor del tesoro en 4.800.000 ducados. El Inca Garcilaso comparaba el rescate de Atahualpa con aquellos de los que daba cuenta Jean Bodin para los monarcas europeos y concluía orgullosamente que el del Inca era el más grande que jamás se hubiera visto.

Mordazmente, el oro y la plata del Inca fueron, para Garcilaso, la principal causa material de la nueva grandeza de España —ya que, antes de la conquista del Perú, "poca moneda había en España"—. Escribiendo setenta años después del acontecimiento, el Inca Garcilaso anotaba irónicamente que el rescate sin precedentes de Atahualpa ahora parecía una mísera suma a sus fabulosamente ricos lectores españoles, ya que "no causa en estos tiempos mucha admiración esta cantidad de oro y plata, pues es notorio que, de más de treinta años a esta parte, entran cada año diez, doce millones de oro y plata por el río Guadalquivir, los cuales envía aquella mi tierra a toda España y a todo el mundo viejo". Mientras continuaba llegando en cantidades cada vez mayores a España y Europa, la riqueza mineral del Perú se mostraba "cruel madrastra de sus propios hijos y apasionada madre de los ajenos".[18]

La tensa resonancia de riquezas con rescate golpeaba esa cuerda *distópica* de un mundo a revés, en el que la madre tierra abandona a sus propios hijos y adopta a otros. El orgulloso recuento histórico del inigualable rescate se convierte en un ejercicio de duelo, en el anuncio de una inminente crítica colonial. A los ojos y almas de muchos de los sujetos lectores "peruanos", a quienes funda la historia del Inca Garcilaso, estas líneas serán "la medida de lo que hemos perdido" o "la distancia que hemos caído", cuando no "la maldición del Perú". Devastados por la tormenta de saqueos que llena y hace

---

18. Garcilaso de la Vega, Inca. *Segunda parte de los Comentarios reales*. Córdova: Viuda de Andrés Barrera, 1617, lib. I, cap. XXXVIII, f. 31.

jirones las alas del ángel de la historia colonial, los jobs peruanos se preguntarán si el Perú no habría estado mejor sin los incas y sin las montañas de oro y plata.[19]

Sin embargo, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso son, en sí mismos, un "rescate real" de otro tipo, pues habrían de comprar, en la república de las letras, las eternas riquezas del alma. Estas sobrepasarían, en mucho, las pérdidas materiales infligidas por la conquista y colonización, pues este rescate literario del alma legó, a todos los futuros peruanos, los soberanos "Incas Reyes del Perú que fueron". Como rescate que devolvió a los peruanos una soberanía imaginada, retrospectiva, reconocía no solo la pérdida y maldición de las "riquezas de perlas y piedras preciosas" enviadas a España y Europa, sino también la manera en que esos dones del Perú habían hecho "grandes" a España y Europa. La obtención literaria de los reyes peruanos daría la abundante compensación de la cicatriz orgullosamente exhibida. "Perú" sería mucho más que la fama y la maldición del oro y la plata. En adelante, "Perú" sería llevado en las raídas pero aún utilizables alas de la historia colonial —alas que no serán dadas por el "ángel del progreso", sino por el hijo en luto que encuentra su hogar literario en el exilio metropolitano—.

En realidad, los acontecimientos coloniales también habían prestado sus rasgadas alas al futuro historiador. A la edad de veintiún años, Gómez Suárez de Figueroa (1539-1616) navegó hacia España, en parte porque no tenía futuro en un Perú sacudido por la guerra y en parte para limpiar el nombre de su padre (había sido acusado de actuar en contra de los intereses de la Corona en las guerras civiles peruanas posteriores a la conquista entre los bandos rivales de los conquistadores Pizarro y Almagro) y buscar que la Corona reconociera su noble linaje inca. Gómez Suárez había sido instruido en las artes marciales en el Perú, por lo que tomó la heroica vida de las armas al servicio de "su Augusta Majestad", Felipe II, "Rey de Reyes" y "Defensor de la Fe". Luego de un intento fallido de regresar al Perú, Gómez ingresó a

19. Estoy haciendo referencia, por supuesto, a la inolvidable imagen que Walter Benjamin elaboró en sus reflexiones sobre un cuadro de Paul Klee de 1921. El europeo ángel de la historia de este crítico alemán es empujado hacia el futuro por la tormenta del progreso que se acumula en sus alas, por lo que solo puede mirar atrás, hacia los escombros que el progreso ha dejado. En la historia colonial, esos escombros no son considerados "progreso", sino mayormente pillaje. En la historia colonial, progreso —o, mejor, providencia— no ejerce un efecto compensatorio en el dominio material, sino en el espiritual.

la vida religiosa en la pequeña villa de Montilla, cerca de la educada Córdoba. Gracias a una antigua costumbre patriarcal española, en 1563 adoptó el nuevo y honorífico título de "Inca Garcilaso de la Vega" o "Garcilaso Inca de la Vega".[20]

En la tierra de su padre, el destierro andaluz del viejo "inca" produjo un trabajo crítico y persuasivo, tanto de erudición como de conmovedor duelo. La medida de lo perdido y muerto, y de aquello que se requería escribir, era un reto exegético y una fuente de dolor personal, pues casi todos sus amados parientes reales, por el lado de su madre, habían sido asesinados. No obstante, lo personal (exilio) y familiar (muerte) sería "traducido como el lamento colectivo de un pueblo".[21] Su erudito lamento en exilio funda una nueva y amada pérdida dotada de futuro, un sujeto reconocido de historia.

Como señaló Freud, el trabajo de duelo consiste en "recuperarse de la pérdida de un objeto de amor mediante el retiro de la libido de ese objeto y su devolución al sujeto [es decir] retirándolo de ellos y devolviéndolo a nosotros".[22] La escritura del Inca Garcilaso transferirá el objeto de amor de la niñez (una "patria" abandonada) de los incas del pasado al nuevo "Peruano Imperio" y a los "peruanos". Nos devolverá de esa manera, "a nosotros", aquello que está muerto y abandonado, una historia con un futuro brillante —aunque su destino final fuera, como todos los destinos de esa era cristiana, el Juicio final—.

Esta historia fundacional de pérdida no está, sin embargo, marcada por la huella de un destierro cualquiera. El destierro de la madre colonial en el hogar imperial del padre es fundador, pues construye un puente de palabras

---

20. El Inca Garcilaso de la Vega fue bautizado como Gómez Suárez de Figueroa en honor de su abuelo. Fue hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas, y de la sobrina del inca Guayna Cápac, llamada Isabel Suárez Chimpu Ocllo. Dado que la Corona prohibía el matrimonio interracial, Sebastián luego desposó a la española Luisa Martel y arregló que Chimpu Ocllo se uniera con el español común Juan del Pedroche. Gómez Suárez de Figueroa navegó a España en 1560, adoptando el apellido de su padre y el título de "Inca" en 1563. Algunos estudiosos han sugerido que Gómez Suárez prefirió el apellido de su padre por su asociación literaria con Garcilaso de la Vega (1503-1536), un celebrado poeta-soldado de la Edad Dorada.

21. González-Casanovas, Roberto J. *Imperial Histories from Alonso X to Inca Garcilaso: Revisionist Myths of Reconquest and Conquest.* Potomac: Scripta Humanistica, 1997, p. 114.

22. Lyotard, Jean-François. "Universal History and Cultural Differences". En Andrew Benjamin (ed.). *The Lyotard Reader.* Oxford: Basil Blackwell, 1991, p. 316.

colonial-renacentista sobre el abismo espacial-temporal que separaba lo antiguo y lo moderno, el Viejo Mundo del Nuevo, "Reyes" de "Incas", padre de madre, "España" y "Roma" de las "Indias" y el "Perú". En este tránsito imaginario, los *Comentarios reales* inauguraron un género híbrido de historia moderna, que se escribió en el despertar del Imperio y que ahora llamamos historia colonial (y poscolonial). Como la historia fundadora "centaura" del Perú, podría mejor llamársele cosmopolita y colonial (o, en una palabra, cosmocolonial).

Que "Perú" evoque riquezas, rescate y pérdida no solo se debe a que el maravilloso "don" de Pizarro al Emperador prometía un flujo sin precedentes de barcos cargados de oro y plata. Más significativa fue la verdad hermenéutica o invención histórica a la que pertenecerían todos los futuros "peruanos": que el "don" de "Perú" de Pizarro terminaría significando la transferencia del imperio o soberanía de los incas a Carlos V.

Esta soberanía ficticia era la necesidad hermenéutica de los primeros cronistas y fue desarrollada completamente por los historiadores posteriores a la conquista, entre los cuales destaca prominentemente el Inca Garcilaso. Los incas se representaron en las primeras crónicas de "la conquista del Perú" como los soberanos "Señores de la tierra", como los "Reyes" naturales de sujetos por lo demás bárbaros, y no cabe duda de que la historia dinástica de los incas del Inca Garcilaso de la Vega confirmaba este proceso de invención mediante el cual "los Incas" devinieron en los utópicos "Reyes del Perú" de la historia.[23] Sin embargo, esta invención tenía, en su médula, la figura del bárbaro, y este estaba implicado en el "primer" o "abismal" acontecimiento que nombró al Perú. El "don" de Pizarro ofrecía un "trono" ficticio del "Perú" al Emperador del Mundo, pero se hizo así por la necesidad narrativa o hermenéutica del historiador de escribir una historia propia de un sujeto soberano, con el que pudiera dar el salto al vacío entre los nombres y lo denominado. Para este salto escritural, el desterrado Inca necesitaba tanto al bárbaro como al vacío.

La (hasta ahora) interminable vida en papel de ese vacío o "abismo de historia", propiamente peruano por nombre, fue inaugurada por el inca historiador con estas palabras memorables:

---

23. La versión fundadora de estas representaciones es la de Francisco de Xerez, en su *Verdadera relación de la conquista del Perú y de la provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*. Sevilla: [s. n.],1534. Esta obra se consultó en la John Carter Brown Library.

Un navío de éstos subió más que los otros y pasó la línea equinoccial a la parte del sur, y cerca de ella, navegando costa a costa, como se navegaba entonces por aquel viaje, vio un indio que a la boca de un río, de muchos que por toda aquella tierra entran en la mar, estaba pescando [...] pasaron con el navío por delante del indio [...]. Los españoles [...] le preguntaron por señas y por palabras qué tierra era aquélla y cómo se llamaba. El indio, por los ademanes y meneas que con manos y rostro le hacían (como a un mudo), entendía que le preguntaban mas no entendía lo que le preguntaban y a lo que entendió qué era el preguntarle, respondió a prisa (antes que le hiciesen algún mal) y nombró su propio nombre, diciendo Berú, y añadió otro y dijo Pelú. Quiso decir: "Si me preguntáis cómo me llamo, yo medigo Berú, y si me preguntáis dónde estaba, digo que estaba en el río" [...]. Los cristianos entendieron conforme a su deseo, imaginando que el indio les había entendido y respondido a propósito, como si él y ellos hubieran hablado en castellano, y desde aquel tiempo, que fue el año de mil y quinientos y quince o diez y seis, llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres, como corrompen los españoles casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra [...] llamaron después Perú a todo lo que hay desde allí [...] que fue lo más principal que ellos señorearon [...]. Este es el principio y origen del nombre Perú, tan famoso en el mundo, y con razón famoso, pues a todo él ha llenado de oro y plata, de perlas y piedras preciosas.[24]

Para el Inca cosmocolonial, el nombre del Perú era obviamente erróneo, así como manifiestamente verdadero, pues era una predecible corrupción de palabras, hecha irresistiblemente verdadera por la historia del uso de las palabras. Hacia inicios del siglo XVII, el origen del nombre del Perú se hacía confuso debido a las corrupciones de la traducción, la repetición del error y un profundo olvido. Entre las varias versiones tempranas del origen del nombre, la más notable e informada fue la del "cronista fantasma" e intrépido jesuita mestizo, el padre Blas Valera.[25] Este había sostenido que el nombre no era "propio", sino una corrupción española del término quechua "pirua" (granero).

A pesar de su gran admiración por los escritos históricos de Blas Valera (la fuente perdida de gran parte de su propia historia), el Inca Garcilaso

24. Garcilaso de la Vega, Inca. *Primera parte de los Comentarios reales*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1609, lib. I, caps. IV-V.

25. Sobre la vida de Blas Valera, véase: Hyland, Sabine. *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

rechazó esta versión mediante objeciones históricas y lingüísticas. *Pirua* no podía ser el origen de "Perú", ya que, al momento de ser acuñado (hacia 1515 o 1516), los españoles aún no habían penetrado en el interior del espacio tributario gobernado por los incas, donde se hablaba quechua y, por lo tanto, no podían haber encontrado esa palabra, ni aquello que ella nombraba. Las primeras embarcaciones de españoles, recordaba el Inca, habían desembarcado en el extremo norte de la "bárbara" región costeña donde se hablaba yunga (ubicada en lo que hoy es el sur de Ecuador y el norte de Perú).[26] Llevando la controversia al terreno de las probabilidades lingüísticas disponibles en el momento histórico del primer acto de enunciación del nombre, el Inca Garcilaso ofrecía una versión alternativa, aparentemente basada en su conocimiento de segunda mano de la lengua yunga de tierras bajas.

Anotaba que "es de saber que el nombre Pelú en el lenguaje de aquella provincia es nombre apelativo y significa río en común".[27] Dado este uso, y ya que los testimonios históricos sugerían que los españoles habían desembarcado cerca a la boca de uno de estos ríos, era probable que este nombre yunga para río estuviera implicado en el acontecimiento del descubrimiento español. Pero esa era una prueba insuficiente, puesto que los españoles, sin conocer el yunga, no podían haber sabido que "río" era llamado "Pelú". Entonces, los españoles habrían encontrado en la boca de ese río y llevado a bordo a un aturdido indio bárbaro que hablaba yunga. El nombre propio de ese bárbaro era "Berú".

En síntesis, "Perú" fue, en primera instancia, la conjunción *événemential* de la enunciación de las palabras "Berú" y "Pelú" en la boca de "Berú" (el bárbaro), ocurrida en la boca de "Pelú" (la boca del río en el mar) en los caprichosos oídos de pilotos españoles. Esta coyuntura o acontecimiento denominación fue inventado y confirmado retrospectivamente por el segundo y tercer acontecimiento. Como hemos visto, el segundo acontecimiento fue la recepción entusiasta del nombre en Europa; y el acontecimiento tercero o terciario, la prueba exegética, ofrecida por el Inca Garcilaso, de que el nombre tenía sentido en términos históricos y lingüísticos. Fue este acontecimiento terciario el que fundaría "la historia peruana".

---

26. Esto es lo que sostiene Garcilaso, pero otros reportes contemporáneos del primer lugar de contacto ubican el mítico río de "Virú", "Verú" o "Pelú" más cerca de Panamá, donde no se hablaba yunga. La versión del Inca se ha convertido en la verdad aceptada.

27. Garcilaso de la Vega, Inca. *Primera parte de los Comentarios...*, lib. I, cap. 4, f. 4.

Siguiendo en esto a Blas Valera y a otro gigante de la producción académica peruanista jesuítica, el padre José de Acosta, el Inca Garcilaso confirmaba que, "en Perú", los nombres "Perú" y "Nueva Castilla" (a inicios del siglo XVI estos nombres se usaban indistintamente, aunque el apreciable dominio otorgado al capitán Pizarro por ser el adelantado del Emperador, llamado "la provincia de Nueva Castilla", era menos extenso que el imaginario Perú) eran enunciados solo por españoles.[28] Aunque "Perú" era el nombre preferido en Europa, era aún poco común entre los nativos de la provincia sesenta años después del contacto, "porque en su lenguaje no tuvieron nombre genérico para nombrar en junto los reinos y provincias que sus Reyes naturales señorearon, como decir España, Italiao Francia, que contiene[n] en si muchas provincias. Supieron nombrar cada provincia por su propio nombre [...] empero nombre propio que significase todo el reino junto no lo tuvieron [...]".[29]

Sin embargo, las cosas eran distintas para los quechuahablantes del centro del reino inca, y especialmente para aquellos nobles (como los parientes maternos de Garcilaso) que alguna vez formaron parte de la casta privilegiada de ese reino. En la *lingua franca* del inca (quechua), ese reino o unión "llamábanle Tauantinsuyu, que quiere decir las cuatro partes del mundo" conquistado y "subjeto" al imperio de los "Reyes Incas".[30] No obstante, dentro de cada *suyu* o "parte" del mundo imperial, múltiples provincias retenían sus nombres locales en diversas lenguas, y estos eran los conocidos por los nativos de las provincias. Por un accidente de la geografía y la historia, entonces, el nombre Perú "sonó fascinador" en Europa mucho antes de que los conquistadores españoles encontraron a las élites y los graneros incas, o, mejor dicho, los nombres apelativos de "inca" y "granero".

Pero no fue solo una cuestión de identidad equivocada. "Tawantinsuyu" no era, hablando estrictamente, el nombre propio de un territorio, sino un término imperial universal para el mundo civilizado o conquistado que, como explicaba el Inca Garcilaso, resonaba desde arriba y desde el centro, ya

28. Las capitulaciones llamadas "Nueva Castilla" y "Nuevo Toledo" —de doscientas ligas cada una, aunque luego se les añadieron sesenta ligas— se concedieron a los adelantados Francisco Pizarro y Diego de Almagro, respectivamente.

29. Garcilaso de la Vega, Inca. *Primera parte de los Comentarios...*, lib. I, cap. IV.

30. Ibíd., lib. I, caps. IV-V.

que el Cuzco, "el ombligo del mundo", era el lugar donde "las cuatro partes del mundo" alguna vez convergieron. Pero mientras él escribía su historia desde el destierro andaluz, esto ya no era cierto: Cuzco ya no era "el ombligo del mundo". Lima, la nueva "Ciudad de los Reyes", era ahora el emergente centro del "virreinato" o "los reinos y provincias del Perú". A través de Lima, el "Nuevo Mundo" al que pertenecía "Perú", ahora se asociaba al mucho más vasto "universo" conocido de la cristiandad. Este era gobernado por el representante terrenal del "Rey de Reyes" y por "nuestros Reyes de Castilla". La era del universo limitado o falso universo llamado Tawantinsuyu había llegado a un final providencial, el que a su vez daba inicio a la era revelada, o verdaderamente universal, del Perú.

Entre la vieja pero (como ahora se revelaba) falsa universalidad del Tawantinsuyu y la nueva y verdadera de la cristiandad, emergería una historia cosmocolonial. El sujeto histórico llamado "Perú" era uno de los primeros frutos de este nuevo y global universalismo. Como en la antigua era de Alejandro el Grande y los "historiadores universales" helénicos, el universo conocido se había expandido repentinamente.[31] Pero esta vez, la expansión era verdaderamente global, especialmente vista desde la perspectiva o posición de los centros coloniales "en un cabo del mundo", los también llamados "nuevas tierras".

El Inca Garcilaso estaba plenamente consciente de su posición geopolítica, que está debidamente registrada en las primeras páginas de su historia. Allí, antes de que el autor procediera a discutir "el principio y el origen del nombre Perú", pronuncia lo que podría considerarse un manifiesto cosmocolonial. Por un lado, el autor es un sujeto proveniente de la colonia "en un cabo del mundo", que escucha y escribe, es decir, un sujeto "Inca Yndio" que cuando niño había "mamado fábulas" sobre las faldas de pallas e incas. Por otro lado, este mismo autor es un sujeto "inca español" (el significado de su nombre compuesto de pluma y espada, el Inca Garcilaso) que escribe. Este sujeto que escribe ahora, ya viejo, dialoga en un español erudito con su yo juvenil y con las "fábulas" o historias orales quechua que constituyen las fuentes primarias del texto. En suma, la posición de sujeto del texto es la del

---

31. Al respecto véase: Mortley, Raoul. *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*. Lampeter: Edwin Mellen Press, 1996.

que escucha y escribe, y se levanta, con la cabeza en alto y los pies sobre la tierra, en ambos polos del globo.

Fue así que el Inca Garcilaso dio un giro colonial a lo que era muy conocido en ese entonces: las "antípodas" o la gente que andaba de cabeza, que Aristóteles imaginó, eran —como San Agustín había argumentado— patentemente absurdas, puesto que en todas partes los humanos estaban dominados por una esfera o "piel" celestial evolvente hacia la que elevaban su mirada. La ironía era que el Inca Garcilaso hablaba como una antípoda en la metrópolis, y su historia tatuaría esa piel universal con el emblema de "los Incas Reyes del Perú que fueron". En este acto de escritura transantipodal, fundó la epistemología de una historia del mundo mestiza y cosmocolonial.

La primera parte de las dos que componen la historia del Inca Garcilaso no es la historia del "Tawantinsuyu", sino la de "los Incas Reyes del Perú que fueron". ¿Podía haber sido de otra manera? Desde el ansioso momento del encuentro ribereño con el bárbaro epónimo, el mundo terrenal se había doblado en tamaño, riquezas y gloria, y el "Perú" era ahora el maravilloso nombre de la "mejor parte" de esas riquezas y gloria.[32] Entre ese brumoso nombramiento y el luminoso y maldito momento en que el Inca Garcilaso escribió su historia, el Tawantinsuyu había devenido en el legendario "Perú", y por esa misma razón (su famoso nombre) estaba siendo desangrado de su riqueza mineral, dejando a sus hijos efectivamente sin madre. Sin embargo, como un "imperio" vasto y rico, gobernado por "los más grandes reyes sobre la tierra", el Perú fue compensado inmensamente, pues había encontrado su verdadera voz en la "cultura" o mundo universal de la historia cristiana.

Como una tierra propiamente nombrada, dotada de "Reynos y Provincias", el Perú ahora estaba, al menos en la imaginación histórica, en igual pie semántico que "España, Italia o Francia". Es más, el destino del Perú estaba siendo supervisado personalmente nada menos que por la impresionante "Marte español", la Virgen celestial, "Reina del cielo y de la tierra" y Madre del Rey de Reyes, pues ella se había aparecido en toda su gloria en los cielos del Cuzco para asegurarse del triunfo de la fe. En agradecida reciprocidad, pero también —como veremos en el próximo capítulo— en un sutil gesto

32. No es seguro que los "nombres propios" o los "apellidos" existieran como tales en "Perú" antes del arribo del rito bautismal cristiano. No considero que "Berú" sea nada más que el nombre bautismal retrospectivo dado por Garcilaso al anónimo nativo yunga, y considero que ese nativo anónimo es una necesidad hermenéutica.

de crítica, el Inca Garcilaso de la Vega dedicó la segunda parte de los *Comentarios reales*, no al Emperador, sino a la Virgen María. Ahora, esta sería la madre espiritual universal de los peruanos, quienes habían quedado bajo una mundana madrastra.

Tal como a los peruanos les gusta recordar, inclusive el eventual autor del insuperable *Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605) respondió al maravilloso llamado del nombre del Perú, aunque su solicitud fuera rechazada porque había perdido un brazo en la batalla de Lepanto. Una vez más, en este caso, la pérdida de la historia fue la ganancia de la literatura, pues como señala Thomas Cummins, las creaciones de la literatura también podían aparecer en la carne de la historia. Dejando a su autor detrás, Sancho Panza y don Quijote cruzaron el Atlántico, llegando al Perú en 1607. Pronto fueron presionados a subirse al escenario como figuras teatrales en lo que seguramente fueron estupendas representaciones de la conquista española de los incas.[33] Todo esto no fue fábula caballeresca.

La huella fundadora nunca es un término equivocado

El nombre del asombrado indio del Inca Garcilaso, sorprendido pescando en el río en "el cabo del mundo", se mezclaría armoniosamente en las corrientes de la imaginación literaria renacentista. Pero gracias a las habilidades literarias y exegéticas del Inca Garcilaso, el sujeto epónimo "Berú" ha permanecido, bajo el peso literario e historiográfico de los *topoi* de "descubrimiento" y "conquista", como una huella curiosa que es extraña y reveladora al mismo tiempo. La presentación de esta figura hermenéutica en las páginas iniciales de los *Comentarios reales* proporciona mucho más que un ensayo del método exegético del autor.[34] En realidad, "Berú" es la llave que abre el cofre del tesoro mito poético que se encuentra en el fondo del océano del texto. La mencionada figura y la ansiosa enunciación de Berú no solo indexan el límite lingüístico del entendimiento español y la naturaleza

33. Cummins, Thomas. "La fábula y el retrato: imágenes tempranas del inca". En Thomas Cummins et ál. *Los incas, reyes del Perú*. Lima: Banco de Crédito, 2005, pp. 1-41.

34. Margarita Zamora señala que la exégesis del nombre del Perú del Inca Garcilaso es más que una "curiosidad lingüística" y que, en realidad, sirve como una demostración inicial de su método y modo de argumentación (véase su *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1988, p. 165).

bárbara del primer encuentro, sino que, en las manos del Inca Garcilaso, se convierte en la *performance* inaugural de la "historia peruana".

De hecho, la conjunción mito histórica de "Berú" y "Pelú" en "Perú" satisfizo el requisito narrativo de la historia de que su sujeto debía tener un nombre propio con un futuro entre una comunidad de lectores.[35] Lo hizo no solo en virtud a una hábil exégesis mestiza, sino también recurriendo literariamente a la tradición mito poética de bautizar al descubrir, aquí influenciada por la antigua costumbre según la cual los ríos y los reyes podían "escribir sus nombres en la tierra". Como nos hace saber el Inca Garcilaso, las bocas de los grandes ríos y las de los "indios" habían resonado en la imaginación española renacentista "conforme a su deseo".

Está claro que este "deseo" no era una señal de la proverbial ignorancia de los primeros pilotos. En realidad, la fuente de la ignorancia sobre la verdad histórica se encuentra en costas más cercanas a casa. Desde eruditos académicos y diccionarios prestigiosos hasta nativistas *new age*, nos quieren hacer creer que los nombres "Indias" e "indio" son errados términos colombinos que luego se convirtieron en epítetos prejuiciosos bajo el dominio colonial español. El problema con esta interpretación es que ambos nombres se convirtieron en términos equivocados y señales de prejuicio solo recientemente; y, por tanto, corresponden a formas recientes de "re-conocimiento" histórico. Como nombre de historia, sin embargo, "Indias" era tan verdadero como "India". Como explicaba el padre Acosta en su erudita *Historia natural y moral de las Indias*:

> Y así los españoles igualmente llamamos Indias al Perú, y á México, y á la China, y á Malaca, y al Brasil: y de cualquier parte de estas que vengan cartas, decimos que son cartas de las Indias, siendo las dichas tierras y Reinos de inmensa distancia y diversidad entre sí. Aunque tampoco se puede negar, que el nombre de Indias se tome de la India oriental; y porque cerca de los Antiguos esa India se celebraba por tierra remotísima, de ahí viene, que esta otra tierra tan remota, cuando se descubrió, la llamaron también India, por ser tan apartada, como tenida por el cabo del mundo; y así llaman Indios á los que moran en el cabo del mundo.[36]

35. Para quizá el más lúcido análisis de este requisito de la historia, véase: Rancière, Jacques. Ob. cit.

36. Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Dastin, 2003 [1590], pp. 92-93.

Las palabras del padre Acosta revelan que el nombre propio clásico de "India" se había convertido en el nombre apelativo colonial renacentista de "Indias". El nombre del "cabo del mundo" ahora era plural, genérico, repetido, de escala global, pues Carlos V había empujado los límites del Imperio mediterráneo más allá de las "columnas de Hércules" hasta los confines "indios" del orbe moderno. El deseo que llevó a los hispanohablantes de esa temprana edad moderna a nombrar "Indias" a los nuevos "cabos del mundo" era históricamente verdadero de la manera más moderna e imperial imaginable: así, su nombre era el mismo en todas partes.

El que los habitantes del "Perú", "México" o "China" fueran llamados "indios" de ninguna manera se debió a la repetición mecánica de un término equivocado acuñado por un caprichoso piloto llamado Colón. Por el contrario, la dispersión del apelativo "indios" marcaba (y marca) el repetido horizonte de una modernidad colonial global que aún no ha alcanzado su límite. La huella fundacional de esa historia estuvo marcada por la figura sinécdoquica del sujeto "indio". Y este sujeto "indio" que se repite por doquier, y que gracias a la historia colonial ahora cae bajo el dominio nacional de este o aquel nombre propio (Perú, México, India, etc.), es la huella fundadora de la historia colonial y poscolonial.

Sin embargo, para convertirse en sujetos propios de una historia propia(es decir, para devenir en los "peruanos" de la "historia peruana"), los receptores de esta moderna dispersión colonial del nombre antiguo "indio" requerían un acto discursivo fundador. En efecto, este fue una repetición moderna de una antigua "costumbre" historiográfica, cuya historia sería luego trazada por el erudito historiador peruano Pedro de Peralta Barnuevo. El padre Acosta había escrito:

> [...] ha sido costumbre muy ordinaria en estos descubrimientos del Nuevo Mundo, poner nombres á las tierras y puertos, de la ocasión que se les ofrecía, y así se entiende haber pasado en nombrar á este reino, Pirú. Acá es opinión, que de un rio en que á los principios dieron los españoles, llamado por los naturales Pirú, intitularon toda esta tierra Pirú; y es argumento de esto que los indios naturales del Perú ni usan ni saben tal nombre de su tierra.[37]

37. Ibíd., p. 91.

Al asumir que Perú tomó su nombre del río que fue el sitio del descubrimiento, el padre Acosta estaba siguiendo una convención historiográfica de orígenes neoplatonistas; el Inca Garcilaso seguiría la misma tradición. El nombre de la "otra India" del padre Acosta se había derivado del perteneciente al río Indus, es decir, del nombre apelativo sánscrito 'Sindhu', que podría traducirse como "río en general". Este río había escrito su nombre en el rico territorio de "India", así como en el amplio mar al que desembocaban sus afluentes. La misma "costumbre antigua" y la misma verdad verosímil también se había revelado en la antigua historia de "Iberia", ya que esa península había tomado el nombre del río Iberus (Ebro), a su vez nombrado por los griegos y probablemente enunciado (por necesidad hermenéutica) por un hablante nativo de vasco.[38]

Pero el sabio y educado padre, de acuerdo con el Inca Garcilaso, cometía un pequeño error lingüístico. La primera enunciación no pudo haber sido "Pirú", ya que ese no era el nombre apelativo para río en la lengua de la costa. La exégesis del Inca Garcilaso revelaba que el nombre enunciado por "Berú" en el lugar del primer desembarco español significaba "río en común" en la lengua yunga. La solución verosímil o neoplatonista del Inca, que ciertamente concordaba con lo que se conocía, era poner "Pelú" en la boca de un sujeto nativo propiamente nombrado y ubicar a ese sujeto en "el río en común" en el momento histórico fundacional de la ansiedad producida por el "descubrimiento".

Como producto híbrido y coyuntural de la ansiosa enunciación de Berú, tanto de su propio nombre como del apelativo de "río" en la lengua yunga, el "Perú" del Inca Garcilaso era tan "impuesto" como "natural". En *De lingua Latina*, libro aparentemente conocido por el Inca Garcilaso, el estudioso romano Marcus Terentius Varro había "distinguido entre los nombres impuestos sobre las cosas por orden o voluntad, y los nombres que surgían de la naturaleza". Así, Varro escribió: "[...] sólo existen dos tipos de origen de palabras, imposición e inflexión; el primero es como la fuente, el segundo como el río".[39] "Perú" fue impuesto por los españoles, pero solo en el sentido de que resonaba con un auténtico nombre propio pronunciado en

---

38. Peralta Barnuevo, Pedro. *Historia de España vindicada*. Lima: Oficina de Francisco Sobrino. 1730. La obra se consultó en la John Carter Brown Library.

39. Cit. en MacCormack, Sabine. *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princenton: Princenton University Press, 2006, pp. 192-193.

un lugar oracular, natural, en la lengua original y en "la ocasión del descubrimiento". Al resonar con estas nociones clásicas, la interpretación del Inca Garcilaso se volvió la versión canónica.

En realidad, la exégesis de Garcilaso y su sutil giro de palabras sobre la escena primaria del contacto regresan la autoría del nombre del Perú a una conjunción de papel entre el nombre propio ficticio de un mal hablado y mal entendido indio bárbaro, y el nombre en yunga del lugar descubierto por españoles. El epónimo bárbaro es el testigo ocular original de este acontecimiento abismal. El lugar universal de este suceso es el "río en común" oracular, situado en el cabo del mundo, que ahora era el repetido horizonte colonial de la historia universal, llamado "Indias". Ahora, esta conjunción en el cabo del mundo era "propiamente escuchada" y escrita por el historiador cosmocolonial. Como "receptor" de la enunciación de Berú y como escritor "comentarista" de la historial imperial española, la voz, el oído y los ojos del Inca Garcilaso se movían entre el tiempo de la enunciación de Berú y el tiempo de su propio discurso. Al enlazar ambos tiempos, hizo que el nombre del Perú fuera "verosímil" en el lenguaje de la "historia universal" renacentista, así como en el del propio "Imperio peruano", que ahora era reclamado retrospectivamente para una futura "historia peruana", como la verdadera "patria" del historiador mestizo en el destierro. Consecuentemente, el eclipse del nombre "Tawantinsuyu" fue una pérdida facilitadora para el Inca Garcilaso. Su historia aceleró la muerte de ese nombre, transfiriendo esa pérdida al nuevo y universal sujeto de historia llamado Perú.[40] La historia peruana nació en ese acto.

El bautizo textual de "Berú" como "Perú" en el río llamado "Pelú", realizado por Inca Garcilaso, fue, en términos de Badiou, una "intervención de interpretación" terciaria que solo el historiador cosmocolonial podía haber realizado, porque este proceso cambiaba el tiempo de la historia desde un retrospectivo "nuestros incas" hacia un tiempo futuro de "nosotros, los peruanos". Hablando en términos estructurales o formales, "Berú" responde a una regla gramatical en esa narrativa de identidad que requiere bautizos y testigos oculares: la historia propia. El "río en común" dice una verdad natural, pues escribe su irresistible nombre en las ricas riberas de la tierra. Como el sujeto y objeto propio de escritura histórica, "la tierra" con nombre

40. Ibíd., p. 193.

propio (Perú) se hizo un "ser", pues "él" ahora abarca "Reynos y Provincias", tal como lo hacen "Francia" y "España".

Pero para conocer el nombre del río, los españoles primero debieron escucharlo de boca de un sorprendido "indio", cuya lengua también había nombrado el río, ya que en el pensamiento neoplatonista el nombre nativo original mantenía una relación especial de "similitud" con aquello que nombraba. Impresionado y estupefacto ante la repentina aparición de barcos y hombres barbados, el innoble "Berú" dijo su verdad, irreflexiva, natural, bárbara; pero también aquello que imaginaba, en un momento de ansiedad, que los españoles "deseaban" escuchar. Lo que los pilotos españoles escucharon fue corrompido por sus deseosos oídos, pero en el gran esquema de las palabras y las cosas, la audibilidad de "Perú" es inevitable, dadas sus ricas resonancias, más allá del océano, en oídos europeos. Por ello, "Berú" ya no es cualquier "indio" de la imaginación imperial moderna. En virtud del río de palabras en el que el historiador inca lo bautizó, ahora es recuperable como el nombrador fundador de todos los futuros "peruanos".

Es conocido que los *Comentarios reales* están llenos de "fábulas" que se hallan sujetas a "comentarios" eruditos por parte del autor, pero la historia de "Berú" no es una fábula. Es el gesto mitopoético fundador que, en efecto, se *performa* en la misma operación de comentario. Roland Barthes ha analizado la estructura de esta operación de comentario en el discurso histórico. La clave para su análisis ha sido la llamada función estratégica de los "*shifters* de escucha" testimoniales, desarrollado por el lingüista Roman Jakobson. Estos sirven para "designar [...] la escucha del historiador, su recolección de testimonios de otros lugares y su narración en su propio discurso".[41]

Esta manera prefigurada de escucha "antropológica" en el texto histórico es claramente visible, por ejemplo, en las *Historias* de Herodoto. Tal procedimiento trae "fábulas" hacia el interior del campo de comentarios del texto, y la unión de comentarios y discurso primario produce un efecto mitopoético fundador. Barthes explica:

> El discurso histórico está familiarizado con dos tipos generales de inauguración. En primer lugar, existe lo que podríamos llamar la apertura performativa, pues las palabras realmente realizan un solemne acto de fundación; el modelo

41. Barthes, Roland. Ob. cit., p. 7.

> para este tipo es la poesía, el "yo canto" de los poetas [...]. Teniendo en cuenta estos elementos diferentes, podemos concluir que la entrada del "acto de enunciación" en la enunciación histórica, a través de estos *shifters* de organización, está menos dirigida a ofrecer al historiador una oportunidad de expresar su "subjetividad", como se sostiene comúnmente, que a "complicar" el tiempo cronológico de la historia, volcándolo en contra de otro tiempo, que es el del propio discurso y que puede ser llamado, por decirlo brevemente, el "tiempo del papel". En resumen, la presencia de signos explícitos de enunciación en la narración histórica, representaría un intento de "descronologizar" el "hilo" de la historia y de restaurar, aunque puede bien ser un simple hecho de reminiscencia o de nostalgia, una forma de tiempo que es compleja, paramétrica y nada lineal: una forma de tiempo cuyas profundidades espaciales recuerdan el tiempo mítico de las antiguas cosmogonías, que también está vinculado, en su esencia, a las palabras del poeta y del adivino. Los *shifters* de organización dan testimonio, en realidad —aunque lo hagan a través de artimañas indirectas que tienen la apariencia de racionalidad—, de la función predictiva del historiador. En la medida en que el historiador sabe, como el actor de la mitología, lo que aún no ha sido contado, necesita doblar el desarrollo cronológico de los acontecimientos con referencias al tiempo de su propio discurso.[42]

La inscripción descronologizadora del Inca Garcilaso del "principio y origen del nombre Perú" es un "hallazgo" fiel y reflexivo de un método histórico humanista del Renacimiento, que privilegiaba "lo más alto" y despreciaba "lo más bajo", y hace, de este modo, que ambos sean visibles en el texto histórico. El relato de testigo ocular era altamente valorado por los lectores europeos como recurso poético y como base firme de evidencias que podía colocarse como ejemplo moral y político en la narrativa. Como señala Margarita Zamora, el "conflicto entre los relatos de aquellos que viajaron a América y las especulaciones de los venerados autores de la Antigüedad, puso la autoridad del testigo ocular en una posición historiográfica particularmente privilegiada".[43] Y como sostiene Roberto González Echevarría, esta misma autoridad era altamente valorada por el sistema legal y los códigos notariales del Imperio español. En realidad, el hecho de que el Inca Garcilaso de la Vega recurra frecuentemente a los testimonios de testigos oculares refleja los procedimientos retóricos prescritos de la *relación*, así

---

42. Barthes, Roland. Ob. cit., p. 7.

43. Zamora, Margarita. Ob. cit., p. 39.

como sus intereses personales para limpiar el nombre de su padre y el suyo para la posteridad.[44]

El duradero valor histórico y crítico de los *Comentarios reales* se debe, precisamente, a la operación reflexiva que realiza sobre el testigo ocular, el que a su vez se ubica en el pasado contemporáneo del escritor. De manera modificada, este mismo recurso retórico está vivo en la literatura, historia y la antropología de nuestros días. Pero nos resistimos a interpretar el gesto del Inca como una autoridad "etnográfica" o "notarial" ordinaria, ya que el texto es, en realidad, doblemente cortesano. En este caso, la autoridad de testigo ocular es aquí, y en otras palabras, un real oído inca unido a una noble pluma española. La operación de los *shifters* es un "hecho social" que refleja su propia producción cortesana y es encapsulada, aquí, en una sola frase autoritativa: "[...] y será mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan que no por las de otros autores extraños".[45] Estas palabras originales son más altas, más nobles, y, por lo mismo, más verdaderas que aquellas del cronista foráneo o del escriba.

La postura autoetnográfica del Inca Garcilaso y su uso de *shifters* expresan una vanidad literaria cortesana, pues su historia y su voz son, al mismo tiempo, propias y absolutamente foráneas (después de todo, el texto fue compuesto en castellano, aunque con ciertos pasajes que siguen una cadencia oral quechua), presentes y absolutamente distanciadas de las de sus informantes reales. Su autoridad filial en relación con la historia dinástica inca se deriva de la propia memoria escrita de su escucha juvenil del habla real de su viejo tío inca. Al escribir su propio discurso en el tiempo del habla transmitido realmente por familiares incas de su pasado, el Inca Garcilaso logró el sueño imposible de todos los cortesanos renacentistas, uno que no consiguió en España mientras estuvo vivo, pero del que disfruta abundantemente en su muerte peruana. Ese sueño es, por supuesto, haberse convertido en "eterno" por su asociación con el aura del rey o, en este caso, con "los Incas Reyes del Perú que fueron".

Como resultado de este gesto cortesano retrospectivo —una *performance* realizada en el texto y en la elección de su mismo nombre propio

---

44. González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Durham: Duke University Press, 1998.

45. Garcilaso de la Vega, Inca. *Primera parte de los Comentarios...*, lib. I, cap. XV.

como autor—, el historiador entre los incas se convierte en el inca entre los historiadores. Notablemente, para este inca cosmocolonial entre historiadores, la *performance* cortesana retrospectiva fue también un movimiento crítico, puesto que "podremos dezir que la falta de buenos y fieles interpretes fue la principal causa de la muerte" de los últimos "Incas Reyes del Perú que fueron".[46]

Bárbaros fundadores

La historia del Inca Garcilaso es, en muchos sentidos, una intervención metatextual de interpretación —un comentario erudito sobre discurso primario hecho por un privilegiado *insider* que se transportaba a través del tiempo y el espacio a la escena primaria— de aquellos errores de traducción que fueron la "principal causa" de la muerte de los últimos y trágicos herederos de la dinastía inca, el "príncipe Huáscar" y el "tirano Atahualpa". En el relato del Inca Garcilaso, esos "errores" cruciales de la lengua, que produjeron la caída de los incas y la tragedia de la conquista, fueron cometidos por "indios" bárbaros de las tierras bajas de los yungas. Estos bárbaros de la lengua se interpusieron entre dos Imperios y sus idiomas, el quechua cuzqueño y el español castellano, respectivamente. Otros bárbaros del oído también se interpusieron: españoles errantes que asumieron ignorantemente que la lengua era transparente y quienes estaban llenos de "deseo" de "nombrar al descubrir". El Inca Garcilaso corrigió esos errores predecibles de la historia, volviendo a analizar los nombres y produciendo una "traducción entre imperios" verosímil, una en la que el mundo hablado era rescatado por el mundo más firme y noble de la palabra escrita. El noble mundo de la historia corregiría, en el tiempo del papel, aquello que los actos comunes del habla habían hecho mal en el tiempo real.

Esta lección de historia cosmocolonial o transantipodal, en la cual el habla de los bárbaros juega un papel fundacional, necesitó del uso de un conocimiento alto o noble de ambos lenguajes imperiales. La fundación necesariamente elevada de la "historia peruana" es posible gracias a los errores constitutivos de bárbara oralidad y auralidad, errores útiles que solo pueden ser negociados a través de una "intervención de interpretación" retrospectiva

46. Garcilaso de la Vega, Inca. *Segunda parte de los Comentarios…*, lib. I, cap. XXXVI, fol. 28.

que dota a esta historia de una estructura duradera. Este acontecimiento terciario de historiografía puede ser pensado como un desplazamiento facilitador que, para De Certeau, "causa la producción de un intercambio" en el texto, entre las almas muertas, vivas y futuras. Lo que surge de esta muerte en la traducción es el sujeto y el alma de una historia llamados "Perú" y "peruano".

Como toda historia fundacional, la del Inca Garcilaso presupone un "entendimiento" con un "objeto perdido", una interdicción en la "muerte que la hace posible". Aquí el habla es lo que "resucitaría" ese objeto perdido, pero, en realidad, este solo puede recuperarse en una vida posterior, de papel, como saldo de una especie de hipoteca que la historia tiene con la vida. El "objeto perdido" es el hallazgo exegético de un trabajo de duelo, por lo que la historia de Garcilaso es una "labor de muerte y una labor contra la muerte". Como ha sostenido De Certeau, toda labor contra la muerte siempre deja una "huella permanente de un inicio que es imposible recuperar, tanto como olvidar".[47]

La historia del Inca Garcilaso deja tal huella, porque, en gran medida, "al grabar su texto en el discurso del comentario, permitió que el texto original [oral] saliera a la superficie y permaneciera como [su] autoridad en última instancia", y es que era buena práctica notarial e historiográfica convocar testigos oculares.[48] Como consecuencia de que esta evidencia saliera a la superficie, "Berú" asumirá su lugar inaugural como la huella distintiva de la "historia peruana". Pero esta huella es, de hecho, una autoridad extrañamente elocuente, porque convoca desde el "abismo de la historia", cuya marca es la voz y el nombre del bárbaro intersticial que habita la "zona de contacto" entre dos imperios.

Si toda historia está fundada y refundada en la doble ausencia de las cosas en las palabras y de los muertos entre los vivos, entonces "Berú" es la huella de ese "abismo de la historia" que dio luz no solo a "Perú", sino al mundo moderno que hizo de este un sujeto universal de historia. Y si toda escritura de la historia presupone un cierto exilio del presente, así como una cierta ausencia de las cosas del pasado en el presente, entonces la condición de exilio y ausencia que hizo posible la historia del Perú fue, a la vez, colonial

47. Certeau, Michel de. Ob. cit., pp. 45-47.

48. Zamora, Margarita. Ob. cit., pp. 61-62.

y metropolitana. El nombre propio de esa condición era "peruana" y su historia fue escrita en un trabajo retrospectivo de duelo y memoria transantipodal, realizado después de la conquista y en el exilio andaluz, para que los "Incas Reyes del Perú que fueron" pudieran darse "a conocer al universo" y puedan vivir "en la eternidad". Este cantar de gesta fundacional dejó su huella en todas las historias del Perú posteriores, incluyendo la de Basadre.

Otro personaje menor aparece como principal en la versión de "la conquista del Perú" del Inca Garcilaso: se trata de un "indio" bárbaro bautizado como "Felipillo". En la versión del Inca, este personaje curioso es un bárbaro ignorante y vulgar proveniente de una isla al norte de la costa peruana (es decir, de la misma zona de Berú), que acompaña a los conquistadores españoles como traductor y guía. Aparentemente, Pizarro recogió a este indio isleño en 1527 y se lo llevó a España para que se convirtiera en buen cristiano, aprendiera castellano y conociera al Emperador. A su regreso como "Felipillo" o "Felipe Huallpa", en 1530, era el intérprete y guía de Pizarro en la campaña épica conocida por la historia como "la conquista del Perú". En los *Comentarios reales*, las pésimas traducciones de Felipillo se consideran como parcialmente responsables de la masacre en Cajamarca, que culminó en la sangrienta y triste extinción de la dinastía inca, es decir, en "un estrépito que conmueve al mundo" de Basadre. Como la muy abusada "Malinche" o Malintzin de la historia mexicana —la tristemente célebre concubina e intérprete de Hernán Cortés en "la conquista de México"—, el nombre de "Felipillo" ha sobrevivido como una maldición. Hoy, un "Felipillo" es un traidor, un sirviente de intereses imperiales, uno que habla suavemente mientras se mueve subrepticiamente; y, en el Perú, el epíteto es usualmente reservado para aquellos políticos acusados de ser demasiado cercanos a los Estados Unidos o a Chile. Podemos permitirnos imaginar, sin embargo, que el pequeño Felipe mostró profundas cualidades de mimesis y, quizá, astucia cívica [*sly civility*], y que recibió su nombre en honor del *infante* y futuro rey Felipe II, único hijo y heredero de Carlos V, que había nacido el mismo año en que Pizarro tomó a "Felipillo" en la costa de "Perú".[49]

En la historia anti-Felipillo del Inca Garcilaso, que fuera publicada bajo los reinados de Felipe II y Felipe III, es por "la torpeza del intérprete" que

---

49. Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse" y "Sly Civility" en su edición *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge, 1994, pp. 85-101.

Atahualpa malinterpreta el castellano (y posiblemente el latín) de la lectura del requerimiento del padre Valverde. Este acto demandaba el reconocimiento del dominio legítimo del Emperador, que había sido otorgado por el Papa. En la versión del Inca, los españoles malinterpretaron los gestos de Atahualpa, y eso desencadenó una "guerra justa" cristiana que de pronto vino sobre su cabeza.[50] Pero no se trató solo de la incompetencia lingüística de Felipillo o de la ausencia de palabras similares entre el yunga, el quechua y el español. En la versión del Inca Garcilaso, fue el vulgar deseo de Felipillo de obtener una de las esposas reales de Atahualpa, lo que lo llevó a conspirar con los españoles en contra del Inca. En resumen, un "deseo" bárbaro de traspasar castas también intervino en la configuración del Inca Garcilaso de "la conquista del Perú".

La manera en que el Inca Garcilaso retrata a Felipillo hace surgir una pregunta obvia: ¿no es, este nativo bárbaro y transgresor, cuya lengua de deseo "se equivocó", uno de los verdaderos fundadores del Perú? Curiosamente, y como recursos literarios que permiten que la narrativa de encuentro y conquista prosiga como acontecimiento lingüístico marcado por la confusión y el deseo, "Berú" y "Felipillo" son las necesidades hermenéuticas de la verdad histórica. Como el epónimo "rey" bárbaro del Perú, "Berú" puede ser considerado el padre fundador de los peruanos. Berú y Felipillo son los primeros "cholos" de la historia peruana, es decir, los primeros "indios" vulgares u "*otros* inapropiados". Y, sin embargo, es el habla y el deseo ansioso de estos *otros* inapropiados lo que brinda un puente narrativo a través del abismo que separaba los Imperios español e incaico, y sus idiomas, castellano y quechua. Surge, entonces, otra pregunta: ¿cómo se podrían conectar los Imperios, si no fuera por el espacio intersticial habitado por el bárbaro que hace hermenéuticamente posible la traducción y el "nombramiento al descubrir"? ¿Cómo, en síntesis, podría escribirse la historia colonial y poscolonial si no fuera por la página manchada que el bárbaro nativo ofrece a la pluma?

Aunque la inscripción fundacional del Inca Garcilaso del habla del bárbaro es, a la manera de O'Gorman, una necesidad exegética y hermenéutica, también está matizada con ironía crítica, pues la barbarie es una condición universal que puede ser compartida por los "náufragos españoles". Hacia el

---

50. Seed, Patricia. "'Failing to Marvel': Atahualpa's Encounter with the Word". En *Latin American Research Review* 26: 1, 1991, pp. 7-32.

final del octavo capítulo del primer libro de la primera parte de los *Comentarios reales*, el Inca Garcilaso inserta la parábola de "Pedro Serrano". La parábola funciona como recurso literario que permite que el estado emocional ansioso de Berú sea asequible a los lectores europeos. Astutamente insertada como relleno "porque este capítulo no sea tan corto", la historia de Serrano aparece, notablemente, en el capítulo titulado "La descripción del Perú". Zamora encuentra que la "clave hermenéutica" de esta historia radica en su armonioso final, en el que Serrano y otro náufrago abrazan "su fe común en Cristo".[51] Su lectura tiene perfecto sentido, pero en este punto quiero proponer una interpretación ligeramente diferente de su significado.

En la narración del Inca Garcilaso, el náufrago Pedro Serrano nadó hacia la orilla de una isla "sin nombre" y despoblada, que tampoco tenía vegetación o agua. Serrano, el descubridor, grabó su apellido en la isla, la que por lo mismo llegó a ser conocida como la "isla Serrana". ¿Cómo alcanzó la fama que le permitió grabar su nombre en la faz de la isla? Desnudo y armado solo con un cuchillo, Serrano sobrevivió por tres años comiendo tortugas y juntando agua de lluvia en sus caparazones puestos boca abajo. Mientras tanto, su piel se convirtió en "pellejo de animal, y no cualquiera, sino el de un jabalí", y su cabello y barba crecieron hasta pasada su cintura. El descubridor era ahora un bárbaro.

Hacia el cuarto año, otro náufrago español llegó a "su isla". Espantado por la aparición de este hombre, Serrano concluyó que se trataba del diablo y, mientras sollozaba: "¡Jesús, Jesús, sálvame del Diablo!", huyó del español. Pero al escuchar las palabras de Serrano en cristiano, el español recién llegado gritó: "¡No huya, mi hermano, pues como tú yo también soy cristiano!". Después de algunos días de cristiana paz, los dos empezaron a pelear sobre la distribución de tareas mundanas, tales como cuidar que no se apague el fuego o procurarse comida y agua. Con el tiempo, sin embargo, los hombres abrazaron su desventura común y así sobrevivieron por cuatro años más. A estas alturas, ambos hombres tenían "pellejo de animal".

Para que los pilotos que pasaban por la isla no los tomaran por salvajes, "porque no tenían figura de hombres humanos", los cristianos gritaban el Credo y "el nombre de Nuestro Redentor" a los barcos que pasaban. Ambos fueron finalmente rescatados, pero el acompañante de Pedro Serrano expiró

51. Zamora, Margarita. Ob. cit., p. 165.

camino a España. Pedro llegó sano y salvo, y de allí continuó hacia Alemania, "donde el Emperador [Carlos V] estaba entonces". Pero Pedro decidió no alterar su apariencia de bestia, "para que fuese prueba de su naufragio y de lo que en él había pasado". Impresionado, el Emperador recompensó al bestial Pedro con 4000 pesos en rentas provenientes del Perú. Después de su entrevista imperial en Alemania, Pedro cortó su cabello, pero solo a la altura de su cintura, en parte porque evidentemente se había encariñando con él y en parte porque "algunos señores y caballeros principales, que gustaron de ver su figura, le dieron ayudas de costa para el camino". El peludo Pedro zarpó hacia el Perú para asumir el manejo de sus rentas, pero murió en la cálida Panamá antes de poder disfrutarlas.

En mi lectura, el relato de Serrano resuena con el de Berú y "el principio y origen del nombre Perú". El barbarismo era la innoble condición de los náufragos, los iletrados, los carentes de rey, los abandonados, pero esta condición universal podía remediarse recitando "el nombre de Nuestro Redentor". Aquí los *Comentarios reales* dan espacio al "habla bárbara" como ese universal "abismo de historia" que, en virtud del contraste entre su humilde estado y el noble "nombre de Nuestro Redentor", permite que la historia sea contada como una historia de redención. Pedro Serrano es el descubridor devenido en bárbaro, quien por contar su historia da su nombre a la isla (Serrana). El dador del nombre es rescatado por cristianos, y estos responden precisamente cuando Pedro pronuncia el nombre del "Diablo", pues esta enunciación revela el nombre común de Su Redentor. Similarmente, aunque de manera inversa, Berú es el bárbaro perdido que, en un momento semejante de ansiedad, enuncia el nombre, no del "Diablo" sino el suyo propio, y al hacerlo es llevado a bordo de la nave. A su vez, el nombre propio de Berú y el momento abismal de su enunciación es rescatado del olvido y la ignorancia por el historiador "inca-indio" que, en efecto, escucha el nombre de su redención en la enunciación "humana" de Berú. En virtud de la intervención de interpretación del Inca, la humanidad de esa enunciación es restaurada a su justo lugar como el acto de habla fundador de la historia peruana.

Para el europeo que se volvió bárbaro, llamado Pedro, la salvación no solo se encuentra en la palabra cristiana, sino en su larga cabellera que paga por sus viajes y lo lleva ante la mirada curiosa del emperador del mundo; para el bárbaro que se volvió peruano, llamado Berú, la salvación póstuma se encontró en la exégesis fundacional del Inca. No es irracional especular que,

en la imaginación histórica del Inca, "Berú" se paró frente a él como "Pedro Serrano" lo había hecho frente a Carlos V. Llamado "Berú" o "Pedro", la figura del bárbaro es ese abismo en el que muchos pueden caer: el abismo que sirve como un elocuente espejo para reyes e historiadores, el abismo que conecta imperios y funda historias. Pero lo que el Inca entre historiadores dio a su bárbaro "Berú" no fue el don pasajero de rentas coloniales en el Perú, sino un lugar propio en la literaria vida futura como el nominador fundador del Perú y de la historia peruana. El propósito de este primer capítulo ha sido "re-conocer" la verdad histórica de ese "rescate" literario, cuyos dividendos siguen cobrándose.



Capítulo 2

Las artes de la historia y las artes de reinar

Señor: Llamó la venerable antigüedad Libros de Reyes á las historias, ó porque se componen de sus acciones y sucesos, ó porque su principal enseñanza mira derechamente á las artes del reinar; pues se colige de la variedad de sus ejemplos lo que puede recelar la prudencia, y lo que debe abrazar la imitación. De cuyo principio nace, que la noble osadía de los escritores que dedican sus obras á los grandes reyes, sea menos culpable ó más generosa en los historiadores, que sin disputar su estimación á las demás facultades, tienen por suyo el magisterio de los mayores oyentes.

Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México, población, y progresos de la América septentrional conocida por el nombre de Nueva España* (1685)

Sacra, Católica, Real Majestad, defensor de la fe

Si no me engaño, que son éstas las primicias que primero se ofrecen a Vuestra Real Majestad de lo que en este género de tributo se os debe por vuestros vasallos, los naturales del Nuevo Mundo, en especial por los del Perú [...]. Y como tales primicias o primogenitura es justo que, aunque indignas por mi parte, se ofrezcan a Vuestra Católica Majestad, como a Rey y señor nuestro, a quien debemos ofrecer todo lo que somos.

Inca Garcilaso de la Vega, *La traducción del indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo* (1590)

Y si una porción de [los *Comentarios reales de los incas*] entra en el dominio del Arte, será de aquel arte del cual hemos de decir con Aristóteles que es 'más verdadero que la historia'.

José de la Riva-Agüero, *La historia en el Perú* (1910)

En este capítulo y el siguiente continuaré explorando las maneras en que las artes del reinar y las artes de la historia conspiraron en la invención de las palabras y las cosas peruanas. Si el sujeto de la historia llamado "Perú" nació en un abismo colonial de esta que conmovió al mundo, las artes de la historia del Inca Garcilaso equiparían a ese sujeto con un pasado numinoso en ese mundo al que recientemente se había incorporado. Para la mayor gloria de Dios, y como humilde "tributo" al "Rey de Reyes" en la tierra (Felipe II), ese pasado escrito y su futuro no solo eran comparables con el de Roma, sino que lo excedían y eran más verdaderos que él en aspectos clave. Si Petrarca se preguntaba si había algo en la historia que no fuera alabanza de Roma, esa historia sería puesta ahora a elogiar al Perú.

Al mismo tiempo, la heterogeneidad lúdica y dialógica de los *Comentarios reales* —su erudita exégesis y comentario sobre las tradiciones orales incas y las crónicas españolas, sus divagaciones herodoteanas sobre los "ritos y costumbres" andinos, la narración tucididiana de los infortunios de la guerra y el primordial hecho poético de que la obra no esté solo dirigida al "Mayor de los Oyentes" sino, también, a la patriótica posteridad que él mismo forjaba— dio a su autor fama eterna como el Inca-Rey de los historiadores. La alabanza de Rudolf Agrícola a Petrarca (por haber rescatado a Cicerón del olvido) podría aplicarse también al rescate renacentista colonial de los incas realizado por el Garcilaso: "Todas las edades le deben gratitud —la antigüedad por haber rescatado sus tesoros del olvido, y los tiempos modernos por haber fundado y revivido la cultura con su propia fuerza, lo que él ha dejado como precioso legado para edades futuras—".[1]

Sin embargo, lo que hizo al Inca Garcilaso muy distinto de Petrarca fue el hecho histórico abismal de que el "peruano" tuvo acceso oral a la "antigüedad" (del Nuevo Mundo). Esa antigüedad íntima acababa de expirar en un espectáculo colonial de sangre y milagros, y el trabajo de la historia del Inca Garcilaso fue hacerla descansar para una moderna posteridad que él habría de escribir. Esta posteridad de modernidad colonial se extendía mucho más allá de los horizontes "modernos" de Petrarca. La historia del Inca, por lo tanto, habría de vivir una brillante vida futura como asesora de las "artes del reinar" del Imperio español en el Perú y en las Indias, y como musa mestiza

---

1. Cit. en Kelley, Donald. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. New Haven: Yale University Press, 1988, p. 136.

de las "artes de la historia" en las imaginaciones coloniales y poscoloniales de los peruanos venideros.

Inscribiendo a los incas en el libro de los reyes

Los *Comentarios reales* pertenecen a ese antiguo y moderno género de historia llamado acertadamente el "libro de los reyes". Como una variación mestiza o híbrida de ese antiguo género dinástico del Viejo Mundo, la historia cosmopolita y colonial —o cosmocolonial— del Inca Garcilaso era tanto derivada como fundadora. Como anotaba Antonio de Solís, el cronista mayor de las Indias en la corte española, en el prólogo de su *Historia de la conquista de México*, esos libros de los reyes trataban, entre otras cosas, acerca de las palabras y hazañas (las *res gestae*) de los monarcas, y usualmente estaban dirigidos a estos o a sus príncipes herederos. Por ello, las dedicatorias a reyes o príncipes se encuentran al inicio de innumerables libros de historia seculares publicados en Europa y la América hispana entre los siglos XVI y XIX, y muchos de ellos, como el de Solís, incluyen impresionantes frontispicios alegóricos en los que destaca la figura del rey o el príncipe (véase la imagen 1).A inicios de la era moderna, en Europa y América, la historia de reyes se conocía como "la noble ciencia de los príncipes", en parte porque las lecciones eran principescas, es decir, discursos de altos principios, provistos de ejemplos de virtud y heroísmo que debían ser imitados. Así, "la noble ciencia" resguardaba el venerable *topos* ciceroniano de *historia magistra vitae*: los hechos ejemplares y los reyes eran contrastados con ejemplos de malicia y tiranía, esta última muchas veces encarnada en la figura de un déspota oriental.

La poética renacentista de imitación (escribir historia de y para los nobles) que caracterizaba al libro de los reyes podía convertirse en un camino hacia un puesto en la corte y la fama académica.[2] En el caso colonial, parece que llevó

2. Las obras *El príncipe* (1513) de Maquiavelo, dedicada a Lorenzo de Médici, y *La educación de un príncipe cristiano* (1516) de Erasmo, dedicada al joven príncipe de Habsburgo que luego se convertiría en Carlos V, fueron elaboradas, entre otras cosas, para obtener el empleo de historiador cortesano. Las dedicatorias a los príncipes, en los prólogos de las historias españolas e hispanoamericanas del periodo moderno temprano, reiteraban, a menudo, los aforismos de Erasmo. Ese era el caso de la *Historia de España vindicada* de Pedro de Peralta Barnuevo, que se anailzará en el capítulo 3. Véase: Erasmo, Desiderio. *The Education of a Christian Prince*. Traducción del original latino de Lisa Jardine. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1997 [1516].



Imagen 1. Frontispicio de la *Historia de la conquista de México, población, y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España,* de Antonio de Solís (Madrid, 1684).

tan frecuentemente a puestos elevados como a las profundidades del exilio y del libro, y de allí —si se lograba el acceso— a la "eternidad en los cielos". Por ello, las nobles aspiraciones del historiador podían ser, cuando no críticas, totalmente etéreas. Era común que los intentos de acceder a la corte fracasaran (lo que sucedió al Inca Garcilaso) y, por ello, el éxito de cualquier historia terminaba siendo una medida más eterna, una recompensa suficiente para estas labores solitarias. Quizá por ello, y solo en parte, las historias en el mundo hispano colonial no solo estaban dirigidas al rey, al príncipe y al virrey, sino también a los sujetos abstractos de la imaginación política y religiosa: la nación, la patria, el país, el orbe político, el universo e, inclusive, la Virgen María.

El proceso político y poético mediante el cual los incas fueron inscritos en la tradición del libro de los reyes puede remontarse a las primeras "relaciones" y crónicas de la conquista. Desde el inicio, el deseo de escribir los acontecimientos maravillosos de la conquista y de describir las "costumbres y antiguallas" de esa fabulosa tierra llamada "Perú" estuvo acompañado por la necesidad de legitimar el reinar español en tierras "regimentadas", es decir, de reclamar soberanía o *imperium*, y gobernar las tierras y las gentes que ya contaban con "repúblicas", "señores" y "mezquitas". La historiografía hispana estaba bien posicionada para llevar a cabo esta tarea imperial.

Desde la conquista de Toledo por el rey Alfonso VI de Castilla en 1085 y la coronación imperial del rey Alfonso VII en León en 1135, en la que el papa Inocencio II le concedió el extraordinario título de "Rey de Reyes", los reyes de Castilla habían demostrado pretensiones imperiales y de cruzados que rivalizaban con las de los emperadores "germanos" del Sacro Imperio romano. Luego, Alfonso X el Sabio, que reinó entre 1252 y 1284, intentó infructuosamente ser elegido emperador del Sacro Imperio romano. Aunque inacabada, la *Estoria de Espanna* (Historia de España) que él comisionó dejaría su marca en la historiografía posterior. Esta obra ponía énfasis en la historia del Imperio romano en Hispania y cantaba la historia de las campañas militares llevadas a cabo para expandir la "España" cristiana. De manera notable, esta historia vernácula de los reyes y caballeros castellanos involucrados en la Reconquista establecería, en el discurso histórico, el sujeto unitario de historia llamado "España", que había sido anticipado por la "Hispania" de Isidoro de Sevilla (¿560?-636).[3] "España" se configuró aquí

---

3. Kagan, Richard. *Clio and the Crown: The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009, pp. 18-22.

como un deseo unificador imperial que evocaba la "Hispania" romana en el nombre de una misión cristiana de cruzada, liderada y escrita por el Sabio Rey, y dirigida a los notables, la Iglesia, los señores aislados y otras cortes europeas, en el nombre de los "españoles". Las acciones y palabras se unían en un humanismo militante y estudioso que hacía amplio uso poético de los cantares de gesta, es decir, de la recitación de poemas heroicos.

Dos siglos después, Carlos I de España realizó el sueño de Alfonso, cuando en 1519 fue elegido emperador del Sacro Imperio romano. Asumiendo el título de Carlos V, su reinado como "Rey de Roma y Emperador del Mundo" representó la cumbre del imperio universal cristiano. Es de resaltar que el reinado universal de Carlos V coincidió con las conquistas de las "monarquías" de "México" y "Perú". La pretensión de Carlos V del dominio mundial fue promovida en la *Catholicum opus imperiale regiminis mundi* (1525) de Miguel de Ulzurrum.[4]

Los herederos de Carlos I continuaron con su tradición imperial del libro de los reyes. Bajo los reyes Felipe II, el original "Rey Solar" y "Emperador de las Indias", Felipe III y Felipe IV, el famoso "Rey Planeta", la imperial "historia de España", iniciada por los historiadores alfonsinos, se expandió para incluir historias cívicas y naturales detalladas y eruditas de las conquistas y de los dominios en las Indias.[5]

En las primeras "relaciones" anónimas o crónicas puntuales de "la conquista del Perú", publicadas en Sevilla en 1534, el inca "Atabaliba" o "Atabalipa" (luego "Atahuallpa" o "Atahualpa") es representado como un "señor" cargado, al estilo oriental, en una litera bajo un parasol. Como señala el historiador del arte Thomas Cummins, la imagen del Inca grabada en madera, que adorna la primera página de la historia de Xerez, es bastante parecida al grabado del "Rey de Chochín de la India" de 1506 (véase la imagen 2).[6] Este "señor" andino orientalizado es representado en el relato como culpable de haber rechazado el "requerimiento" cristiano, que demandaba que

4. Lupher, David A. *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003, pp. 43-50.

5. González-Casanovas, Roberto J. *Imperial Histories from Alonso X to Inca Garcilaso: Revisionist Myths of Reconquest and Conquest.* Potomac: Scripta Humanistica, 1997.

6. Cummins, Thomas. "La fábula y el retrato: imágenes tempranas del inca. En Thomas Cummins et ál. *Los incas, reyes del Perú*, pp. 1-41. Lima: Banco de Crédito, 2005, pp. 8-9.



Verdadera relacion de la conquista del Peru y prouincia del Cuzco llamada la nueua Castilla: Conquistada por el magnifico y esforçado cauallero Francisco piçarro hijo del capitan Gonçalo piçarro cauallero de la ciudad de Trugillo: como capitan general de la cesarea y catholica magestad dl emperador y rey nr̃o señor: Embiada a su magestad por Francisco de Xerez natural de la muy noble y muy leal ciudad de Seuilla secretario del sobredicho señor en todas las puincias y conquista de la nueua Castilla y vno de los primeros conquistadores della.

Fue vista y examinada esta obra por mandado de los señores inquisidores del arçobispado de Seuilla: e impressa en casa de Bartholome perez en el mes de Julio. Año del parto virginal mil e quinientos y treynta y quatro.

Imagen 2. Frontispicio de la *Verdadera relación de la conquista del Perú y la provincia del Cuzco llamada la nueva Castilla* de Francisco de Xerez (Sevilla, 1534).

se sometiera y evitara así ser subyugado.[7] Como consecuencia, es atacado y capturado con justicia por los intrépidos españoles (véase la imagen 3). El señor cautivo luego ofrece, o es obligado a ofrecer, un rescate real (un palacio lleno de oro) por su liberación. Durante su juicio, Atabalipa es declarado culpable de haber capturado y muerto a su medio hermano, el legítimo príncipe Huáscar (llamado Cuzco hijo del Cuzco viejo), con toda su parentela real. Se le sentencia y ejecuta por regicidio y tiranía.[8]

Atabalipa aparece en esta y otras crónicas tempranas como supremo "señor de la tierra", con poder soberano sobre jefes menores nativos, llamados señores naturales o "caciques" (término de origen caribeño). Como en el caso mexicano con "Moctezuma", esta representación del Inca como el "señor de la tierra" permitía una transferencia de dominio a la Corona castellana, pues solo un "señor de la tierra" podía "transferir" su reino, vasallos y riquezas al Emperador. La teoría política detrás de esta *translatio imperii* se apoyaba en un venerable *topos* o lugar común del discurso histórico que se remonta al *logoi* de Herodoto, según el cual los pueblos "bárbaros" "no podían vivir sin un rey".[9] Esta noción, a su vez, se basaba en el postulado mitológico y patriarcal de que los brumosos orígenes de las "naciones" podían remontarse a reyes o sabios fundadores.[10]

En la fundadora *Verdadera Relación de la Conquista del Perú* de Francisco de Xerez, los rituales de sacrificio y las costumbres idólatras de los

---

7. El requerimiento debía ser leído a aquellos "señores" que los españoles encontraran en tierras otorgadas por el Papa a los reyes de Castilla y demandaba que estos declararan su lealtad al "Rey de Reyes", quien había cedido su autoridad en asuntos mundanos al Papa, quien a su vez había otorgado esas tierras a los reyes de Castilla. Si el señor pagano no se sometía, enfrentaba una "guerra justa" y la justa "esclavitud". De acuerdo con la mayoría de reportes tempranos, "Atabalipa" o Atahualpa había arrojado al suelo la Biblia que el padre Valverde, quien le había leído el requerimiento, le había presentado, ante lo cual los españoles avanzaron sobre él y su guardia real al grito de Santiago.

8. La versión fundadora de esta historia es la de Francisco de Xerez en su *Verdadera relación de la conquista del Perú y de la provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla* (1534). Esta obra se consultó en la John Carter Brown Library.

9. Hartog, François. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 200.

10. La noción antropológica de los orígenes dinásticos de las "naciones bárbaras" puede rastrearse hasta Tácito. Esta noción se convierte en teoría en la *Nueva ciencia* de Vico. Al respecto véase: Kelley, Donald. Ob. cit., p. 62.

Sechster theil Americæ.

VII.

Atababila König in Peru wirt von dem Francisco Pizarro gefangen.



UNter deß drang ein Prediger Münch mit namen Vincentius de valle viridi mitten durch die Indianer hindurch/kompt für den König Atabaliba/hielt ein Crucifix vnd sein Breviarium in der Hand/ließ dem König Atabaliba durch einen Dolmetscher anzeigen/ daß er von Römischer Kay. May. auß Befelch deß Bapsts zu Rom/ als Statthalters Jesu Christi/vnd der dem Römischen Kayser dieselbe vnbekandte Landen vbergeben vnd geschenckt hab/ mit dem gedieng/daß er Wolgelärte/ vnd zu solchem Ampt würdige Personen/dahin schicken solte/welche das heylsame Euangelium alda predigten/rc. zu jhm Atabaliba gesandt sey. Darauff zeigte er jhm sein Breviarium/sagte darinnen stehe verfast das Gesetz des ewigen Allmächtigen Gottes/rc. König Atabaliba fraget den Münch/ woher er solches wüßte. Der Münch antwortet/ daß Buch welches er in den Händen hab/ sagte jhm solches. Als nun der König dasselbige Buch vom Münch empfing vnd hin vnd her vmbschlug/lächelt er etwas darzu/ vnd sprach/ wil es mir doch nichts dergleiche sagen/warff damit das Buch von sich hinweg. Der Münch hub es widerumb auff ruffet den Pizarrum vmb Hülff an/ermanet jhn daß er solches nicht wolle vngerochen lassen. Darauff Pizarrus so bald befihlt/daß man daß groß Geschütz loßbrennen solt/vnd daß sein Bruder Ferdinandus sampt den andern Reutern die Indianer anfallen solten. Als nun die Wilden das graussam blitzen vnd donnern deß Geschützes/vnd daß vngewöhnliche gerassel vnd Geleut der Schellen/so an dem Zeuge der Pferd hiengen/vernamen/wurden sie alle erstarret/vnd flogen darvon. Francilcus Pizarrus fiel selbst mit den Fußknechten an den König Atabalibam/ erlegt der Feinde ein grosse Anzahl/risse den König Atabalibam auß dem Sessel darauff er getragen worden/vnd nam jhn also gefangen.

Die

Imagen 3. Grabado de "Atabalipa Rex Peruanus a Franciscus Pizarrus capitur" de *Americae Pars VI* grabado de Teodoro de Bry (Fráncfort del Meno, 1596).

pueblos del Perú son presentados como espectáculos horrendos, "suziedades de sacrificios y mezquitas". Es más, relata el narrador que, en el curso de esos ritos idólatras, los mejores frutos de la tierra eran ofrecidos a "dioses falsos", adorados en "mezquitas".[11] A pesar de las fuertes críticas y las revisiones de esta historia, realizadas desde cuarteles eclesiásticos, la historia de Xerez justificaba la conquista y transferencia del imperio a los reyes de "España".[12]

La captura y la justa ejecución del tiránico "señor de la tierra" fue pronto seguida por "guerras civiles" entre las bandas rivales de dos conquistadores: los capitanes Francisco Pizarro y Diego de Almagro, quienes se disputaban la extensión de sus respectivos dominios como adelantados en el Perú. Estas guerras no solo concluyeron con el triunfo de la Corona y el establecimiento del virreinato del Perú (1542), sino también, como señala Sabine MacCormack, con la escritura de una historiografía "clásica" sobre ellas.[13] Debido a estas guerras civiles, la victoria española en el Cuzco contra el rebelde "Manco Inca" se atribuyó no solo a la "invencibilidad de las armas españolas", sino a las intervenciones milagrosas del Apóstol Santiago (inicialmente como un espectro vengador del asesinado Francisco Pizarro)

11. Xerez, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú y de la provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*. Sevilla: [s. n.], 1534, cols. 1 y 2, fols. Biii y Bv.

12. Un número de historiadores eclesiásticos objetaron vigorosamente algunos elementos de la versión de Xerez. La voz más alta y enérgica entre ellos fue la del exencomendero, luego monje dominico y obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas. Este escribiría varias historias críticas de las Indias, pero un breve manifiesto aseguraría su fama: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicado en 1542. Haciendo uso de la versión de Xerez, pero también añadiendo las afirmaciones condenatorias de un supuesto testigo ocular (el monje franciscano Marcos de Niza), las Casas describe a Pizarro como un despiadado y ambicioso "tirano" que llevó a cabo una cruel carnicería de indios inocentes y pacíficos. Pizarro, afirmaba las Casas, había "quemado a Atabalipa" para enriquecerse a expensas del Emperador, poniendo en peligro, de esa manera, la preservación de su reino. En realidad, las Casas denuncia a prácticamente todos los españoles no clérigos en las Indias. La *Brevísima relación* está dirigida al Príncipe y su círculo de consejeros, y su creación coincide con la fundación del virreinato del Perú, aunque no circuló sino hasta una década después. Sin embargo, pronto se divulgaría por todo el mundo, ya que los rivales imperiales de España buscaron, con considerable éxito, esparcir la "leyenda negra" de la tiranía española en el Nuevo Mundo. A pesar de ello, la versión alternativa de las Casas sobre los acontecimientos de la conquista también era providencial, dinástica e imperialista, y ejerció una notable influencia en Garcilaso.

13. MacCormack, Sabine. *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princenton: Princenton University Press, 2006.

y la "Marte Español" o Virgen María. Serían las historias del padre jesuita José de Acosta y el Inca Garcilaso de la Vega las que sellarían estas canónicas interpretaciones "espirituales" de la batalla por el Perú.

Como sostiene Juan Carlos Estenssoro Fuchs, estas lecturas milagrosas de los acontecimientos, realizadas después de la guerra civil, servirían para resolver las tensiones entre la Corona, los conquistadores y la Iglesia.[14] Para aquellos religiosos que se hallaban en el Perú, inspirados por la polémica defensa de los indios liderada por Bartolomé de las Casas (quien pedía el retorno a la soberanía de los incas), el requerimiento ya no era base sólida para una transferencia legítima del imperio, especialmente dada la naturaleza avanzada de la civilización inca, de su ley y religión, y la naturaleza pacífica e inocente de los indios súbditos de los incas. Para una civilización que era vista crecientemente en términos providenciales y que era comparada favorablemente con la Roma pagana, se requería nada menos que intervenciones milagrosas. La historiografía revisionista de milagros o intervenciones milagrosas dio a la Iglesia la base para insertarse como mediador crucial del "pacto colonial" entre conquistadores y conquistados.

Durante los reinados de Felipe II y Felipe III, las tempranas relaciones y crónicas de la conquista abrieron el camino para investigaciones más detalladas y eruditas sobre la "genealogía real" de los incas. Los "señores de la tierra" o "incas" ahora serían representados como genuinos "reyes" con una historia dinástica. Las investigaciones genealógicas así llevadas a cabo respondían a demandas tanto prácticas como mitopoéticas. El hecho simbólico de que ningún otro monarca español, después de Carlos V, tuviera el título universal de emperador del Sacro Imperio romano fue significativo. Bajo los tres Felipe (II, III y IV), las genealogías de las dinastías incas y aztecas asumirían roles más centrales en la elaboración de un árbol genealógico mítico de la monarquía española. Este árbol ahora incluía los troncos tributarios de las "monarquías" extinguidas (las de México y Perú) del "Imperio de Indias". Más aún, se necesitaba un conocimiento más firme de las genealogías reales en las Indias para resolver las disputas y reclamos de compensación entre aquellos "señores nativos" principales que se habían convertido a la

---

14. Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. "Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Peru, de la conquista a Tupac Amaru II". En Thomas Cummins et ál. *Los Incas, reyes del Perú*. Lima: Banco de Crédito, 2005, pp. 94-173.

cristiandad, que habían "servido a Su Majestad" en las campañas de conquista o que habían prometido lealtad y apoyo a la Corona.

En parte para contener esas disputas, el virrey Toledo comisionó a Sarmiento de Gamboa, en 1571, la escritura de su *Historia de los Incas*. Esta historia oficial, que constituía la segunda parte de la *Historia índica*, comparaba a los incas con los traicioneros cartaginenses; los españoles, por su parte, eran considerados los sucesores legítimos de Roma.[15] Más aún, en la versión de Gamboa, los incas eran unos beligerantes advenedizos de la región de Cuzco, que habían depuesto violentamente a los "señores nativos" de sus legítimos dominios. La historia de Sarmiento de Gamboa y el tratado sobre el *Gobierno del Perú*, escrito por Juan de Matienzo, ayudarían a justificar el proyecto colonial de gobierno indirecto. Este plan, cuyo defensor más vigoroso era el virrey Francisco Toledo, buscaba eliminar los linajes de las casas dinásticas o panacas del Cuzco, y "restaurar" a los jefes étnicos o curacas como "señores principales", sujetos a la supervisión administrativa de un corregidor de indios o magistrado español. El dominio de los jefes coloniales sobre los campesinos y trabajadores indios también estaría bajo la supervisión de alcaldes nativos. A largo plazo, el proyecto de gobierno indirecto de Toledo habría de triunfar, aunque de un modo característicamente andino. Con algunas notables excepciones, los incas se convertirían en "los Reyes del Perú que fueron", es decir, en el pasado soberano y útil de la historia dinástica imperial del arte, del ritual y de la memoria.

El proyecto toledano no solo requería una historia oficial revisionista sino, también, un nuevo archivo de imágenes y palabras. Para ello, el virrey Toledo encargó a artistas indígenas entrenados en técnicas europeas que pintasen "retratos" de los antiguos gobernantes incas. Toledo también decretó la creación de un archivo de papeles oficiales. Este desplazaría las antiguas formas incas de memoria dinástica —tradiciones orales, momias, tejidos y quipus —que buscaba destruir o abolir. Los retratos ordenados por Toledo fueron enviados a Felipe II y pronto encontraron lugar en las paredes del alcázar o palacio real de los Austrias en Madrid. Como anota Cummins, los retratos de los incas eran de gran valor simbólico para Felipe II y la monarquía española, pues fueron colgados en la sala real junto a los imponentes retratos ecuestres y alegóricos de Carlos V y Felipe II, que pintara Tiziano

---

15. Ibíd., p. 57.

y que ahora se encuentran en el Museo del Prado, en Madrid.[16] Aparentemente, otro grupo de retratos, con la forma de un árbol genealógico y con muchos más herederos, se envió a la corte española con la mediación del Garcilaso de la Vega en 1603, pero ha sido extraviado. Las notables e inéditas historias dinásticas de Martín de Murúa (1590 y 1614) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) también fueron contribuciones a este nuevo archivo de los imaginados "reyes incas".[17]

La culminación oficial de esta traducción imperial de "incas" en "reyes" se registró en la monumental *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano* de Antonio de Herrera, publicada en 1615. Esta historia oficial se apoyaba en las tempranas relaciones y crónicas, en la primera parte de los *Comentarios reales* y en el archivo real de manuscritos y retratos ubicado en Simancas.[18] De manera notable, la carátula de la quinta "década" o volumen de la *Historia general* de Herrera mostraba los retratos de doce supremos incas, desde Manco Cápac hasta Huayna Cápac, así como del príncipe Huáscar (véase la imagen 4). Los incas ya habían asumido su lugar colonial en los anales tacitanos y en las décadas livias de "los hechos" y "las cosas" del Imperio español.

Los incas como espejos

Una gran parte del discurso en los *Comentarios reales* está guiado por preguntas dinásticas que también son indagaciones teleológicas sobre la naturaleza de la ley del inca. "¿Quién fue el primero de nuestros Incas? ¿Cuál fue el origen de su linaje? ¿De qué manera empezó a reinar? ¿Con qué gente y armas conquistó este grande Imperio?"[19] De hecho, estas preguntas no se presentan solo con carácter retórico, sino que se nos dice que fueron hechas oralmente a un venerado tío, un inca de sangre real, cuando Gómez Suárez

16. Cummins, Thomas. Ob. cit., p. 17.

17. Véase: Murúa, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. Madrid: Testimonio, 2004 [1616]; y Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Primer nueva corónica i buen gobierno*. México, D. F.: Siglo XXI, 1988 [1615].

18. Sobre Antonio de Herrera, véase Kagan, Richard. Ob. cit., cap. 5.

19. Garcilaso de la Vega, Inca. *Primera parte de los Comentarios...* Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1609, lib. I, cap. XV.



Imagen 4. Frontispicio de la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, V década, de Antonio de Herrera (Madrid, 1615).

de Figueroa (el Inca Garcilaso) era un joven que crecía en el Cuzco de la posconquista. Ya adulto, el historiador transcribe las sabias respuestas de su adorado tío en su texto, y estos pasajes siempre son precedidos por "el Inca dijo". Esta expresión confirma y autoriza lo que "el Inca escribe". Esta estrategia dialogal, que no era desconocida en la renacentista "ciencia de los príncipes", ubica al historiador Inca Garcilaso en cercana compañía de la realeza inca, logrando de esa manera su propia "eternidad en los cielos". Es más, esta fuente y recurso de aura cortesana permite que el Inca Garcilaso asuma una posición "propia" de crítica "inca-india" en contraposición a los "autores extraños", cuyo acceso a la tradición oral nativa estaba mediado por la distancia lingüística y social. Así, el Inca Garcilaso insistirá, con su característica modestia, que "todo lo que por otras vías se dice de él viene a reducirse en lo mismo que nosotros diremos, y será mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan que no por las de otros autores extraños".[20] El efecto de estos recursos y afirmaciones no tenía nada de modesto. En los *Comentarios reales*, la noble palabra escrita era apuntalada maravillosamente por la voz propia real. El resultado es que el historiador entre los incas devenía en inca entre los historiadores.

Como modesto testigo ocular e historiador nativo, el Inca Garcilaso elige un enfoque exegético de las hazañas militares y los altos logros culturales de los doce incas —desde el fundador Manco Cápac hasta el último gran inca, Guayna Cápac—, transmitidos oralmente. En términos generales, el propósito del Inca Garcilaso es mostrar cómo "los Incas cumplieron el papel histórico divinamente encomendado" de ser los "apóstoles de la razón" en el Perú y cómo la civilización pagana que crearon y gobernaron era en realidad una *Praeparatio Evangelica* al estilo de Eusebio.[21] Este método es neoplatonista y presume una correspondencia verdadera entre las palabras (significantes) y las cosas (significados) por medio de lo que Michel Foucault

20. Ibíd., lib. II, cap. XX, fol. 37.

21. Zamora, Margarita. Language, *Authority, and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1988, p. 158. La *Praeparatio Evangelica* de Eusebio integraba las figuras fundacionales de Platón y Moisés, así como el paganismo y el judeo-cristianismo, en una historia universal helenística de la cultura humana (al respecto, véase: Mortley, Raoul. *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*. Lampeter: Edwin Mellen Press, 1996, pp. 196-199).

ha llamado "similitud" pero que, durante el periodo estudiado, se llamó, simplemente, "verosimilitud".[22] Tal método es empleado, por ejemplo, con los nombres y epítetos quechuas aplicados a los gobernantes incas.

En resumen, como anota Zamora (1988), la historia de los incas de Garcilaso de la Vega es un comentario filológico que constituye tanto una modesta crítica de los límites del entendimiento europeo como una interpretación autorizada de la verdadera esencia del gobierno dinástico inca.[23] Escrito en el lenguaje tópico de la *historia magistra vitae* de Cicerón, el discurso del Inca Garcilaso "representa lo ejemplar y motiva al lector a la acción, imitando [o evitando] el ejemplo", observa Zamora.[24]

Los "retratos" prosaicos de los doce incas que realiza el Inca Garcilaso son, en realidad, "espejos de príncipes". El verdadero significado de estos espejos morales es revelado a través de una exégesis quechua del nombre de cada inca. El Inca Garcilaso nos cuenta que, aunque "fabuloso", el primer inca, llamado Manco, y cuyo epíteto inca es Cápac (fundador espléndido), es el "lucero del alba" de la razón que lleva la luz natural del Sol al oscuro mundo preinca, caracterizado por la idolatría bárbara y el error. En el relato del Inca Garcilaso, entre las virtudes fundacionales de Manco Cápac se encuentra su decisiva promoción de la "vida humana" o de la civilización, asociada en la imaginación histórica renacentista con el cultivo, la urbanidad y la posesión individual de tierras. Así:

> El Inca Manco Cápac, yendo poblando sus pueblos juntamente con enseñar cultivar la tierra a sus vasallos y labrar las casas y sacar acequias y hacer las demás cosas necesarias para la vida humana, les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hacer, conforme a lo que razón y ley natural les enseñaba [...]. Mandó que los frutos que en cada pueblo

22. Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York: Pantheon, 1970 [1966].

23. La teoría del lenguaje del Inca Garcilaso presupone que los nombres reales dicen una verdad verosímil sobre la naturaleza de los gobernantes y sus reinos, pues los nombres en el idioma original (no en el sentido ulterior, sino en el sentido de ser el idioma original y general del inca, es decir, antes de la traducción y corrupción al español) son vehículos de ideas —es decir, están inscritos con la esencia de la idea original—. Dado que la mayor parte de cronistas españoles no tenía acceso a esta verdad original, sus versiones caen en error. Al respecto, véase: Zamora, Margarita. Ob. cit., pp. 81-84.

24. Ibíd.

se cogían se guardasen en junto para dar a cada uno los que hubiese menester, hasta que hubiese disposición de dar tierras a cada indio en particular.[25]

Margarita Zamora sugiere que *Utopía* de Tomás Moro (que podría haberse inspirado en los reportes iniciales sobre el Perú) puede haber servido de modelo para los *Comentarios reales*. Como el Manco Cápac del Inca Garcilaso, el *utopus* ficcional de Moro levantó sus "rudos e incultos habitantes a tal nivel de cultura y humanidad que ahora superarían en ello a casi cualquier otro pueblo".[26] Zamora tiene razón al sostener que *Utopía* de Moro y los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso no son "una simple celebración de los logros de una civilización pagana [sino] una declaración en apoyo a la naturaleza complementaria [...] de la razón y la revelación".[27] A pesar de sus similitudes, es claro que el Inca Garcilaso no necesitó utilizar a *Utopía* como modelo.

El caballero Tomás se nutría del mismo canon historiográfico clásico y patrístico que el Inca Garcilaso. En esta tradición, los sabios reyes o grandes hombres dan sus nombres a territorios, fundan ciudades e introducen la civilización. En *De inventione*, Cicerón había especulado que la primera edad de los hombres primitivos había acabado con la aparición de un "grande y sabio hombre".[28] Los debates sobre la primacía de Moisés y de la ley mosaica, entre Origen y Celso, y las historias de Diodoro y Clemente de Alejandría, habían establecido un claro precedente del *topos* romano del rey fundador. El género histórico de "la vida de grandes reyes" se hizo famoso a raíz de *La vida de Alejandro Magno,* de Plutarco, y *La vida de Constantino* de Eusebio (en donde Constantino es comparado con Moisés), y estas historias abrazaban los mitos sobre estos grandes hombres.[29]

Más cerca de casa, y como se dijo anteriormente, los historiadores alfonsinos habían establecido la historia dinástica de "España" y el *topos* del sabio rey fundador.[30] Hacia finales del siglo XVI, un número significativo de

---

25. Garcilaso de la Vega, Inca. Ob. cit., lib. I, cap. XI.
26. Zamora, Margarita. Ob. cit., p. 141.
27. Ibíd., p. 148.
28. MacCormack, Sabine. Ob. cit., p. 60.
29. Mortley, Raoul. Ob. cit.
30. González-Casanovas, Roberto J. Ob. cit. y Tanner, Marie. *The Last Descendent of Aeneas: The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor.* New Haven: Yale University Press, 1993.

cronistas prestigiosos, entre los que se encontraban Oviedo, Cieza, Zárate y Diego Fernández, habían enmarcado los acontecimientos y personajes de la conquista del Perú en términos análogos a los descritos para la antigua Roma por Salustio, Livio, Cicerón y Tácito. Finalmente, el imperativo narrativo o mitopoético de un fundador real puede haber encontrado eco en los oídos del Inca Garcilaso, a menos en la tradición oral de "historia de vida" de la dinastía prehispánica Cápac.[31]

La historia contada en los *Comentarios reales* sobre cada uno de los incas, como en el modelo romano, se centra en sus conquistas y el avance de la civilización, aunque, como señala David Lupher, los incas generalmente superan los logros de los "antiguos" emperadores romanos.[32] De hecho, para el Inca Garcilaso, la única "ventaja" de la antigua Roma sobre el Cuzco era el "haber sido más venturosa en haber alcanzado [las] letras", y así estar equipada para haber "eternizado con ellas a sus hijos". El Inca Garcilaso ahora sopesaba los libros de historia, y el Perú mayormente sacaba ventaja.

Dos inicios y dos finales sin final

Las historias tienen inicios porque tienen finales. La primera parte de la historia en dos partes del Inca Garcilaso tiene dos finales, y ambos tienen aperturas que tomaron más de dos siglos en cerrar, si acaso lo hicieron. Similarmente, la primera parte tiene dos inicios: el primero, como vimos en el capítulo anterior, involucra al epónimo Berú, mientras que la piedra angular del segundo es Manco Cápac. Empecemos con el primer final.

El primer final es una conversación recordada con su tío, el "Inca viejo", que tuvo lugar en casa de su madre el día siguiente a la muerte de "Don Francisco, hijo de Atahualpa". Aunque don Francisco aún no había sido sepultado, el ambiente en la casa de su madre era festivo. El joven y desconcertado Inca Garcilaso le pregunta al "Inca viejo" porqué celebraban la muerte de uno de sus parientes. ¿No era don Francisco el primo del fallecido? El "Inca viejo" le respondió con visible enojo, diciéndole:

---

31. Sobre la tradición dinástica inca precolonial, véase: Julien, Catherine. *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press, 2000.

32. Lupher, David A. Ob. cit.

> ¿Tú has de ser pariente de un auca hijo de otro auca (que es tirano traidor), de quien destruyó nuestro Imperio? ¿De quien mató nuestro Inca? ¿De quien consumió y apagó nuestra sangre y descendencia? ¿De quien hizo tantas crueldades, tan ajenas de los Incas, nuestros padres? Dénmelo así muerto, como está, que yo me lo comeré crudo, sin pimiento; que aquel traidor de Atahualpa, su padre, no era hijo de Huayna Cápac, nuestro Inca, sino de algún indio Quitu con quien su madre haría traición a nuestro Rey; que si él fuera Inca, no sólo no hiciera las crueldades y abominaciones que hizo, mas no las imaginara [...]. Por tanto no digas que es nuestro pariente el que fue tan en contra de todos nuestros pasados; mira que a ellos y a nosotros y a tí mismo te haces mucha afrenta en llamarnos parientes de un tirano cruel.[33]

Es notable que Atahualpa sea un "tirano traidor" no solo porque "el Inca dijo", sino porque es comparable al vil gobernante otomano que, debido a su "costumbre bárbara", termina llevando a todos sus hermanos a la tumba. El Atahualpa orientalizado había acompañado a su padre en la épica campaña de conquista del norte, por las bárbaras tierras del Chinchaysuyu, ganándose en batalla el afecto del gran Inca. Era, de este modo, el hijo favorito, el brillante y arrojado militar que "regresaría a Roma" (Cuzco) a reclamar o arrasar con el reino de su padre. Es una historia arquetípica de declive y devastación dinástica, con una arquitectura insinuada este-oeste, repetida (como remarca el Inca Garcilaso) una y otra vez en tiempos antiguos y modernos. Pero tal como los incas eran superiores a los romanos, Atahualpa era peor que los otomanos. Él había ordenado la matanza de toda la parentela real de su padre, incluyendo a mujeres y niños, entre los cuales se encontraba la propia madre del Inca Garcilaso, quien escapó milagrosamente de su deseo de sangre. Por ello, a Atahualpa se le da el apelativo de *auca* o demonio en quechua.

En resumen, el inca Atahualpa no es el inca Atahualpa, sino *auca* Atahualpa, el tirano malvado que sirve como espejo horripilante para los lectores cortesanos, y sobre todo para el "mayor oyente": el rey o príncipe. En otras palabras, una figura que se presenta como un ejemplo del despotismo oriental que debía ser evitado a toda costa por aquellos españoles que gobernarían el Perú. El otomano andino, sin embargo, también es la

33. Garcilaso de la Vega, Inca. Ob. cit., lib. IX, cap. XXXIX, fols. 262v-263.

fuente de un horripilante espejo de sangre que manchaba la juventud del Inca Garcilaso.

El Inca Garcilaso nos dice que su segundo final a la primera parte de los *Comentarios reales* fue incluido "muchos días después de haber dado fin a este libro", en respuesta a una petición elaborada e ilustrada de los innumerables herederos incas del Cuzco. La intención de dicha petición (*recaudo*), nos dice el Inca Garcilaso, era obtener el reconocimiento de los títulos y exoneraciones tributarias. Los documentos le habían sido enviados en marzo de 1603 con el pedido de que los presentara ante la corte española en Valladolid. El Inca Garcilaso informa a sus lectores que, puesto que estaba ocupado en la escritura de este libro, había trasladado la petición a don Melchor Carlos Inca, quien había llegado a España en 1602 e ido a la corte buscando su propio título como legítimo heredero inca a hijo de Paullu.

En una decisión muy lamentada por historiadores posteriores, el Inca Garcilaso eligió no transcribir la larga petición o incluir el árbol genealógico pintado, el mismo que desde entonces ha sido extraviado, aunque algunos investigadores piensan que puede haber influido en los retratos que aparecen en el frontispicio de la historia oficial de Antonio de Herrera. En vez de ello, el Inca Garcilaso añadió un breve capítulo final que resume la historia de los herederos Inca después de Atahualpa y los reclamos genealógicos de los que sobrevivieron de "las crueldades y tiranías de Atahualpa". En ese capítulo, el Inca Garcilaso cuenta que la petición contiene los reclamos de las once panacas (casas reales) del Cuzco, que corresponden a cada uno de los supremos incas pasados. La petición estaba firmada por once herederos incas, uno por panaca. Sin embargo, el número total de sobrevivientes de la realeza patrilineal de las panacas sumaba 567 personas.

El Inca Garcilaso cierra la primera parte (y el libro noveno) por última vez con una nota sobre don Melchor Carlos Inca, sobrino de Paullu y sobrino bisnieto de Guayna Cápac. Él había tenido noticia de que don Melchor había tenido éxito en Valladolid. Al parecer, su reclamo había sido reconocido y se le había asignado rentas considerables en Lima, aunque sin permitírsele regresar al Perú. Su princesa esposa debía ser traída a España, y se le daba "esperanzas de plaza de asiento en la casa real".

Este segundo final deja abiertas dos posibilidades que podrían extender la historia dinástica de los incas en el futuro. La primera es que muchos herederos incas hubieran sobrevivido en el Perú y la segunda, que al menos un heredero inca sobrevivió y se le reconoció con "asiento real" en España.

La sospecha de la existencia de sobrevivientes habría de alimentar profecías y rumores sobre una posible restauración inca.

El primer final terminó imponiéndose y parece haber sido el de la preferencia del Inca Garcilaso. Ese final desautoriza cualquier rumor sobre la supervivencia de herederos inca y sella la narrativa providencial sobre la transferencia de soberanía. También hace de la historia personal del Inca Garcilaso la historia definitiva, como una "labor de muerte" que permite que los incas reales descansen como dignos y neoplatonistas "espejos de príncipes". El primer final, que es ensangrentado por el espectáculo de la rabia y muerte del "Tirano" Atahualpa, permite un providencial *translatio imperii* de los incas al "Emperador Romano" y "Rey de España", Carlos V.

Ambos finales, entonces, son aperturas para dos modos de razonamiento dinástico: uno providencial y universal, y el otro restaurador y utópico. En parte, esos finales expresan la negociación personal del Inca Garcilaso, así como la exculpación de sus deudas morales en relación con sus linajes maternales y paternales. Notablemente, estos dos finales de la primera parte se repiten al final de la segunda parte de los *Comentarios reales*.[34]

El primer final también es canónico, porque cierra con la lucha fratricida por la sucesión entre los hijos de Guayna Cápac, los medio hermanos "Atahualpa" y "Huáscar". En los *Comentarios reales*, Guayna Cápac es grande no solo por haber sido el hermano de la madre del Inca Garcilaso, sino porque había extendido el Imperio hacia el norte, esparciendo la *lingua franca* unificadora, el *runa simi* o quechua. Siguiendo a fray Domingo de Santo Tomás, el Inca Garcilaso asociaba esta lengua a la *policía* (la buena organización política) y a las nobles y refinadas propiedades del latín.[35]

Según la línea argumental del Inca Garcilaso, Atahualpa era el hijo favorito, pero bastardo (en su versión, la madre de Atahualpa era la reina del "reino de Quito" y su verdadero padre, en realidad, un indio de ese lugar, aunque el inca Guayna Cápac aparentemente no lo sabía), y el héroe militar que había acompañado a su padre en sus conquistas de la región norteña del Chinchaysuyu (compuesta hoy en día por el norte del Perú, el Ecuador y el sur de Colombia), pero que, a su regreso a "Roma", se convierte en el

34. Garcilaso de la Vega, Inca. *Segunda parte de los Comentarios...* Córdova: Viuda de Andrés Barrera, 1617, lib. VIII, cap. XXI.

35. Al respecto véase: MacCormack, Sabine. Ob. cit., pp. 177-201.

intrigante y sangriento "Auca" o "Tirano" Atahualpa. Por su parte, el príncipe Huáscar es el heredero legítimo que reside en el centro imperial del Cuzco y que, al comienzo, acepta la división del reino hecha por Guayna Cápac, mediante la cual se le da a Atahualpa el reino de Quito en Chinchaysuyu y otras conquistas adicionales, y él se mantiene como el Supremo Inca de los otros tres *suyus* o "partes del mundo".

Sin embargo, Huáscar se da cuenta de que la división del Imperio es una mala idea, pues Atahualpa, mediante sus nuevas conquistas de los rudos bárbaros del norte, pronto se haría poderoso militarmente. Por ello, el legítimo inca demanda a su medio hermano que le ceda su dominio. Atahualpa acepta, pero solo como un engaño, porque en realidad planea eliminar a Huáscar y tomar el Imperio para sí.

Atahualpa marcha hacia el Cuzco, en apariencia para celebrar la coronación del príncipe Huáscar, y cuando este acude a recibirlo es capturado por fuerzas superiores. Luego, Atahualpa declara que solo desea una coronación doble, así que invita a toda la otra realeza inca a las festividades, pero solo para masacrarla a sangre fría. La trágica lucha entre los medios hermanos destruye así la dinastía inca del Tawantinsuyu y abre el camino a las "proezas" españolas y la "incorporación" o conquista del Perú, el tema de la segunda parte de los *Comentarios reales*.

La trágica historia de Guayna Cápac, el último gran inca y progenitor de los desafortunados herederos Atahualpa y Huáscar, cierra la historia dinástica del Inca Garcilaso en una apostólica docena. Su caída y la del Tawantinsuyu armonizan con la historia de Eusebio de la cristianización de Roma bajo el emperador Constantino I y con las paradigmáticas luchas entre sus hijos y herederos. Como todo buen historiador renacentista sabía, las dinastías colapsaban y los imperios se dividían (o daban lugar a otros más nuevos, poderosos y legítimos), bajo el peso de la tiranía y el vicio, o a causa de las disputas entre herederos. Esta era la forma de la Providencia, y las historias grecorromanas estaban repletas de tales lecciones.

La narrativa canónica del proverbial declive inca del Inca Garcilaso, que lleva inexorablemente al primer final de los *Comentarios reales*, tiene un parecido a la historia modular de Constancio I, padre del primer emperador cristiano del Imperio romano, Constantino I (Constantino el Grande o, para los ortodoxos del este, San Constantino), y de los tres hijos de Constantino, Constantino II, Constancio II y Constante. De manera similar al Tawantinsuyu (que tenía cuatro señores, uno para cada *suyu* o provincia, y

también dos incas, uno alto o *Hanan* y otro bajo o *Hurin*), la tardía Roma desde Diocleciano, quien reconoció a Maximiano como coemperador en el año 286 d. C., era una tetrarquía. Aparentemente, el sistema tetrárquico se diseñó para resolver los endémicos conflictos militares que envolvían la sucesión imperial en Roma, pues era común que los generales exitosos regresaran a casa a reclamar el trono.

Bajo el sistema de Diocleciano, había dos emperadores o augustos, y dos príncipes designados o césares. Constancio I fue el césar de Maximino y Galerio, el de Diocleciano. Por su parte, Constancio eligió a Severo como su césar y Galerio, a Maximino Daya. Sin embargo, Constancio murió prontamente, y las tropas de Severo declararon "augusto" al hijo de Constancio, Constantino. En cambio, el hijo de Maximiano, llamado Majencio, alegó que debió haber sido nombrado césar. El senado romano validó su reclamo, y Severo fue destituido.

Se llamó a una conferencia para resolver la situación, y Constantino fue nombrado césar del oeste, y Licinio, augusto del oeste. El reclamo de Majencio no fue reconocido y, por ello, fue considerado un usurpador. En el este, Galerio y Maximino Daya siguieron siendo augusto y césar, respectivamente. Sin embargo, con la muerte de Galerio, Maximiano Daya fue desafiado por Licinio, quien había permanecido en el este. Este formó una alianza con Constantino en contra de Maximino Daya y Majencio.

Los dos bandos se enfrentaron en 312, cuando Constantino se convirtió al cristianismo. En 313, las fuerzas de Licinio derrotaron a las de Maximino Daya, poniéndole fin a la tetrarquía. En 324, Constantino derrotó a Licinio (a quien anteriormente había reconocido como coemperador) y se convirtió en el único emperador. Luego de la muerte de Constantino, el Imperio se repartió entre sus hijos, quienes también lucharon por la sucesión. Constancio II hizo asesinar a muchos de sus familiares rivales en un acto que anticipó la furia de Atahualpa en contra de la parentela del príncipe Huáscar.[36]

Las historias de las sucesiones de los emperadores romanos no eran paralelos exactos, sino moralejas ejemplares bien conocidas por el Inca Garcilaso y sus lectores. El hecho de que la gloriosa dinastía inca del

36. Respecto al sistema tetrárquico de Diocleciano véase: Rees, Roger. *Diocletian and the Tetrachy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Tawantinsuyu, fundada por el gran Manco Cápac, se pudiera consumir en una violenta lucha entre herederos no era nada extraño sino, más bien, una historia arquetípica e, inclusive, providencial, como revela la narrativa del Inca Garcilaso: "Más Dios Nuestro Señor, habiendo misericordia de aquella gentilidad, permitió la discordia de los dos hermanos, para que los predicadores de su Evangelio y Fe Católica entrasen con más facilidad y menos resistencia".[37] Los siguientes errores violentos cometidos por los conquistadores también eran acontecimientos familiares. En realidad, cuando los *Comentarios reales* atribuyen malicia en el bando español, también lo hacen en términos romanos (el padre del Inca Garcilaso era miembro del bando de Pizarro, y el autor toma partido, maniobrando hábilmente, en favor de los controvertidos hermanos Pizarro y en contra del bando de Almagro, a quien culpa de la ejecución de Atahualpa).[38]

La segunda parte de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, también titulada *Historia general del Perú*, está apropiadamente dedicada, no al rey católico sino a la Madre del Rey de Reyes, puesto que la Virgen María o "Marte Español" había tenido una actuación decisiva en la batalla del Cuzco.[39] El Inca Garcilaso escribe que "con su celestial favor las fuertes armas de la noble España [...] abrieron por mar y tierra puertas y camino a la conquista y conversión de las opulentas provincias del Perú". Tal favor celestial era necesario, ya que las gloriosas conquistas y hazañas de la dinastía inca podían "competir con los Darios de Persia, Ptolomeos de Egipto, Alejandros de Grecia y Cipiones de Roma". En realidad, eran "las armas peruanas mas dignas de loar que las griegas y troyanas".[40] Dado el poderío militar de los incas, las armas españolas eran verdaderamente "invencibles".[41] Los españoles tenían la mejor milicia que el mundo jamás hubiera visto y estaba al

37. Garcilaso de la Vega, Inca. *Segunda parte de los Comentarios...*, lib. I, cap. XL, fol 32.
38. MacCormack, Sabine. Ob. cit., pp. 72-75.
39. La primera parte de la historia de Garcilaso, publicada en Lisboa, fue adecuadamente dedicada a la reina regente del Portugal. Su segunda edición (1723) añade una dedicatoria al rey Felipe V, hecha por Nicolás Rodríguez.
40. Garcilaso de la Vega, Inca. *Segunda parte de los Comentarios...*, prólogo, fols. 2v-3.
41. El padre de Gómez Suárez (el nombre de pila del Inca Garcilaso de la Vega) fue uno de esos soldados españoles de la conquista.

servicio del más grande emperador y rey (Carlos V y I), quien, con el favor del Rey de Reyes, había "conquistado ambos mundos".

El Inca Garcilaso también le da crédito al capitán español Francisco Pizarro por haber castigado con justicia al tirano "Auca" Atahualpa, "conservando" así el "Imperio Peruano" y salvándolo de las manos del dominio devastador del auca. Por lo tanto, la ejecución de Atahualpa en Cajamarca en manos de Pizarro no habría sido un regicidio sino el cumplimiento de la justicia real en favor de los intereses de los "tronos" del Cuzco y de Castilla, así como los intereses más amplios de la fe. De hecho, la intervención de Pizarro hace posible la perpetuación del "trono peruano", ya que la soberanía de Atahualpa pasó, a través de sus manos, a Carlos V. De esta manera, el glorioso pasado de los incas es efectivamente trasladado, en la segunda parte, al futuro peruano, y esta deviene en una narrativa que mira hacia adelante, en la que predominan intercesiones divinas y hazañas españolas.[42]

En la segunda parte explica que el "Imperio Peruano" ahora era "no menos rico" de lo que había sido cuando era "poseído y gobernado de sus antiguos príncipes los incas peruanos, Césares en felicidad y fortaleza", pues ahora había sido bendecido "con los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios, de su ley evangélica", que reinaba en el mundo. Además, no era "menos dichosa por ser sujetada de los fuertes, nobles y valerosos españoles, y sujeta a nuestros Reyes Católicos, monarcas de los más y mejor del orbe".[43]

Si bien la narrativa providencial de la conquista elaborada por el Inca Garcilaso como una transferencia de imperio, unida por la continua narrativa dinástica de soberanos, habría de perdurar, también lo haría la coda de los 567 herederos incas. El inédito *Epítome cronológico o Idea general del Perú* de José Eusebio Llano Zapata (1776), así como la primera parte de sus *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América meridional* (1757), reproduciría la narrativa cortesana con rostro de Jano de los incas y la conquista, aunque en este caso dividida en dos obras. El *Epítome cronológico* de Llano Zapata ubicaría a Atahualpa como el último, o el decimocuarto inca, el que permite una sucesión, a través de la soberanía de los reyes de Castilla, a los gobernantes y virreyes del Perú. Sin embargo, en largas notas a pie de

42. Como señala Zamora, "la cultura Amerindia parece desaparecer cuando Garcilaso empieza la narración de la historia posterior a la conquista" (Zamora, Margarita. Ob. cit., pp. 10-11).

43. Garcilaso de la Vega, Inca. *Segunda parte de los Comentarios...*, prólogo.

página, y de manera similar al segundo final de la primera parte de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, Llano Zapata enfatizaría el asunto de los herederos del Cuzco posteriores a Atahualpa.[44]

Dos inicios y "las artes del reinar"

Los *Comentarios reales* también tienen dos inicios. El Inca Garcilaso presenta al "fabuloso" Manco Cápac como la "primera piedra de nuestro edificio" de su historia. Esto es cierto si tomamos la primera parte de los *Comentarios reales* como una historia de la dinastía inca a la manera de Eusebio y Cicerón, la que, en virtud del "don" ficticio del "Perú" al emperador del Sacro Imperio romano y rey de España, Carlos V, continuará como "el Peruano Imperio" de la dinastía de los Austrias. Como anota Basadre, "al enlazar" en una sola narrativa los nombres del primer inca, Manco Cápac, y del fundacional conquistador español Francisco Pizarro y su rey, Carlos V, se hace visible "el Perú como continuidad en el tiempo". En ese sentido, "los 'Comentarios Reales' son el cantar de gesta de la nacionalidad", continúa Basadre.[45]

Sin embargo, si tomásemos en cuenta el lugar fundacional del epónimo Berú en la historia del Inca Garcilaso, deberíamos también admitir que el indio bárbaro es una "primera piedra de nuestro edificio" de las artes de la historia y del reinar que juntos inventaron la "nacionalidad peruana". De hecho, la breve descripción de la vida en el Perú antes de la aparición de los reyes incas en los *Comentarios reales* prepara el terreno para la "edad de los incas". Como se dijo en el capítulo 1 de este libro, esta descripción se nutre directamente de la narración de Pedro Serrano. Esa edad refleja una condición universal de la historia y como tal no debe ser leída como la inhabilidad del Inca Garcilaso para registrar el significado cultural de la era preinca como ha sugerido más de un crítico.[46]

---

44. Llano Zapata, José Eusebio. *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América Meridional.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005 [1748]; y *Epítome cronológico o idea general del Perú: crónica inédita de 1776.* Madrid: Mapfre, 2005 [1776].

45. Basadre, Jorge. *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú.* Lima: Huascarán, 1947, pp. 104-107.

46. Sobre este punto, véase: Riva-Agüero, José. *La historia en el Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1965: 180-187.

La historia del Inca Garcilaso está dividida en dos edades o etapas de vida religiosa. El autor cuenta al lector que "para que se entienda mejor la idolatría, vida y costumbres de los indios del Perú, será necesario dividamos aquellos siglos en dos edades: diremos cómo vivían antes de los Incas y luego diremos cómo gobernaron aquellos Reyes, para que no se confunda lo uno con lo otro ni se atribuyan las costumbres ni los dioses de los unos a los otros". Sin embargo, el comentario etnográfico del Inca Garcilaso sobre los bárbaros vivos hace exactamente eso: confunde "las edades" al analizar el orden colonial presente del Perú.

Durante la primera edad "unos indios había pocos mejores que bestias mansas y otros mucho peores que fieras bravas". Tenían "gran variedad de dioses" y también adoraban a una gran variedad de bestias salvajes. Pero para el historiador cosmopolitano "no hay que admirarnos que gente sin letras ni enseñanza alguna cayesen en tan grandes simplezas", puesto que "es notorio que los griegos y los romanos, que tanto presumían de sus ciencias, tuvieron, cuando más florecían en su Imperio, treinta mil dioses".[47] Esta "gran variedad de dioses" existía solo porque "no llegó a ellos la doctrina y enseñanza de los Reyes Incas".[48]

Aprendemos entonces que algunos de esos mismos indios que no habían sido alcanzados por las enseñanzas de los incas estaban vivos: "están hoy tan bárbaros y brutos como antes se estaban".[49] "Los indios de la primera edad" aún vivían en "aquella rusticidad antigua", son "irracionales y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro en su misma nación, y así viven como animales de diferentes especies, sin juntarse ni comunicarse ni tratarse sino a sus solas". El claro mensaje de este "confuso" esquema de la "Primera Edad de la Gentilidad" y su presencia colonial era que aún existía una barbarie antigua, la que quizá se había acentuado bajo gobierno español. Su colonial existencia probaba lo que los incas habían logrado y hablaba de lo que los españoles aún tenían por hacer.

El segundo inicio del Inca Garcilaso, o inclusión de Manco Cápac en una trama eusebiana como el "lucero del alba" de la razón natural en una "edad de la gentilidad en un mar de errores", tenía consecuencias imprevistas

---

47. Garcilaso de la Vega, Inca. *Primera parte de los Comentarios...*, lib. I, cap. IX.

48. Ibíd., lib. I, cap. X.

49. Ibíd., lib. I, cap. XV.

para "las artes de reinar" y el "reino de la historia" en el Perú colonial. Al menos en teoría, muchas de las "políticas" y "hechos" descritos en los *Comentarios reales* fueron luego implementadas por representantes de la Corona en el Perú. Esto fue particularmente cierto, tal vez irónicamente, durante el régimen del virrey Toledo, a quien el Inca Garcilaso había criticado.

La Administración toledana implementó, en unas *res gestae* que se asemejaban alas hazañas fundadoras de Manco Cápac, un vasto proceso de reubicación y "reducción" de la población india en villas modernas y planificadas, provistas de parcelas individuales y comunes. Un Manco Cápac colonial, el virrey Toledo, pondría un violento fin al linaje real de la panaca inca "Cápac". Notablemente, la "razón de Estado" incaica, ahora aumentada por la Revelación cristiana, permanecería en las mentes y manos de los magistrados españoles.

Estas artes de reinar coloniales se nutrían de las dinásticas artes de la historia del Inca Garcilaso, en parte porque la base teórica del mito del rey fundador se encuentra en la idea de la "gran simplicidad" de los bárbaros no educados. Este lugar común de la imaginación histórica renacentista y colonial tenía raíces profundas en la noción, señalada anteriormente, de que las naciones bárbaras no podían vivir sin un rey, y de que si lo hacían, podían ser objeto de conquista justa. Un pasaje notable de los *Comentarios reales* resume las reflexiones del Inca Garcilaso al respecto:

> Lo que yo, conforme a lo que ví de la condición y naturaleza de aquellas gentes, puedo conjeturar del origen de este príncipe Manco Inca, que sus vasallos, por sus grandezas, llamaron Manco Cápac, es que debió ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo, y que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas naciones y vio la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural, y con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingió aquella fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del Sol, que venían del cielo y que su padre los enviaba para que doctrinasen y hiciesen bien a aquellas gentes. Y para hacerse creer debió de ponerse en la figura y hábito que trajo, particularmente las orejas tan grandes como los Incas las traían, que cierto eran increíbles a quien no las hubiera visto como yo.[50]

---

50. Ibíd., lib. I, cap. XXI.

Pero no era solo una cuestión de engaño, sino también, y como en política, de resultados: "[...] como con los beneficios y honras que a sus vasallos hizo confirmase la fábula de su genealogía", los ingenuos indios "creyeron firmemente [...] que era hijo del Sol venido del cielo, y lo adoraron por tal, como hicieron los gentiles antiguos, con ser menos brutos, a otros que les hicieron semejantes beneficios".[51]

Otros aspectos, además de la tendencia natural a aceptar los beneficios agrarios asociados al reinado del Sol, estaban relacionados a la "mucha simplicidad" de los indios. El culto solar de los incas no era la forma "pura" de religión entre los pueblos del Perú. La simplicidad de los indios también era el signo puro de una religiosidad primitiva, innata, y particularmente, para los primeros misioneros, la base de una nueva y más amplia ecúmene, que anunciaría la segunda venida de Cristo. El concepto fue establecido en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) y en otros escritos de Bartolomé de las Casas, en los que las nociones cristianas de una noble y primordial pureza sirven como ímpetu para una utópica empresa colonial misionera.

Esta pura simplicidad del alma del indio peruano también era querida para el "Inca Yndio" que, como sacerdote de una pequeña parroquia en Andalucía, escribió esta historia providencial. La religiosidad innata del indio peruano podía servir como un recurso interno para la noble lucha del autor por conquistar su propia barbarie. Con su crédula espiritualidad y bajo el sabio gobierno político de los incas, los dóciles indios habían desarrollado aprecio por el creador supremo e invisible, llamado Pachacamac (Creador del Mundo) en el idioma quechua. Del poder omnipresente de esta divinidad, inclusive los reyes incas eran conscientes.

No se trata de que el Inca historiador estuviese inventando estos detalles para que su pueblo fuera bien visto ante los ojos de los lectores cristianos de Europa. Era el confiable cronista español Cieza de León, el que, "en decir que el Dios de los cristianos y el Pachacamac era todo uno, dijo verdad" y que "Pachacamac" era la palabra utilizada por los indios para "dar nombre al sumo Dios, que da vida y ser al universo, como lo significa el mismo nombre".[52] En realidad, los peruanos gobernados por los incas eran más inocentes y puros

---

51. Ibíd., lib. I, cap. XXV.
52. Ibíd., lib. II, cap. II, fol. 27.

que los cristianos primitivos de la edad de Roma, por lo que tenían una suerte de "ventaja" histórica sobre los españoles contemporáneos.

Como ejemplo de esa ventaja, el Inca Garcilaso citaba a las enclaustradas vírgenes del inca (las *acllas*), dedicadas a las casas de culto de este. Ellas no constituían una suerte de sucio y libertino harén oriental, como los reportados por los tempranos cronistas españoles, sino el equivalente peruano de las castas monjas cristianas. Los únicos elementos que los peruanos desconocían eran la "cultura" de la pluma y su firme "ciencia y conocimiento de Dios". Ese desconocimiento, sin embargo, ahora estaba siendo remediado por los padres jesuitas: la Revelación complementaría a una razón natural ejemplar que había superado a la de la pagana Roma. Y con la ventaja histórica de una religiosidad monoteísta, los peruanos superarían en número a los europeos en las puertas del cielo.

La noción de la "mucha simplicidad" o inocencia infantil de los indios sentó las bases de un perdurable discurso colonial de gobierno entre los funcionarios, convenientemente resumido en el concepto del "indio miserable".[53] Durante todo el periodo colonial, los magistrados españoles y criollos, así como los gobernadores ocuracas mestizos o indios, citaron, sin cesar, el ejemplo de Manco Cápac como gobernante sabio para tener una justificación histórica de un régimen imperial paternalista y disciplinado que tutelaba a los indios e imponía, a la vez, el trabajo tributario. Esta "razón de Estado" también halló cabida en la teología política y la ley españolas.

Como anota Jorge Cañizares-Esguerra, la monumental *Política indiana* de Juan Solórzano y Pereyra sostenía que "la Corona debía seguir el ejemplo de los gobernantes Aztecas e Incas [como Manco Cápac], quienes obligaban a sus súbditos a hacer cosas tan absurdas como recolectar piojos hasta llenar bolsas con ellos para combatir su ociosidad". El enfoque legal, aristotélico e historicista de Solórzano, que se basaba parcialmente en los escritos del padre Acosta y en los aforismos de Cicerón ("no menos diferentes suelen ser las costumbres de cada región, que los aires, que las bañan" y "siempre el buen Legislador [...] ha de acomodar sus preceptos según las regiones, y gentes, á quienes los endereza, y su disposicion, y capacidad [...]"), se formuló un siglo antes que el poco original *Espíritu de las leyes* de Montesquieu (1748) y

53. Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Mexico*. Nueva York: Routledge, 2004.

le daba a los españoles y criollos un entendimiento "contextual" y "climatológico" de las artes del reinar colonial.

El cronista jesuita Bernabé Cobo argumentó de manera similar, sosteniendo que los Indios "son de naturaleza flemática" y que, por lo tanto, debían ser gobernados con un régimen disciplinario severo, similar al impuesto por los incas. Como sostiene Cañizares-Esguerra, el discurso del "indio flemático" e indolente se basaba en "el supuesto, implícito en la teoría de humores y constituciones de Hipócrates y Galeno, que los temperamentos corporales negativos eran causados por influencias climáticas y astrales negativas que afectaban a todos" en el Nuevo Mundo de las antípodas del sur y no solamente a los indios. Así, se podían realizar distinciones aristotélicas entre los indolentes "naturales" y los "accidentales", y de esa manera, los españoles y criollos inventaron el "cuerpo racializado". Bajo este esquema, los españoles y criollos en el Nuevo Mundo solo sufrían los efectos "accidentales" del "clima húmedo" sobre su constitución generalmente más "sanguínea" que la naturaleza "flemática" de los indios.[54]

Sin embargo, la brillante lectura de Cañizares-Esguerra sobre la invención hispanoamericana del cuerpo racializado ignora el problema lógico que las *res gestae* inaugurales de los gobernantes "incas" suponían para este paradigma. ¿Cómo pudo haber actuado Manco Cápac de manera tan vigorosa si su temperamento corporal era naturalmente flemático? Como veremos en los capítulos 3 y 4, estas preguntas llevarían luego a académicos europeos a especular que los incas probablemente fueran de origen foráneo, es decir, de una "raza superior", diferente a la de los indios flemáticos o "naturales" a los que gobernaban. Fue el "segundo inicio" de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso sobre la abrupta transición del barbarismo a la civilización (la *res gesta* de Manco Cápac) la que promovería toda esta especulación.

Los destinatarios del Inca

En su *Rerum familiarum*, Petrarca señalaba que "escribir implica una doble labor: la primera es considerar a quién uno desea escribir, y luego cuál será su

---

54. Cañizares-Esguerre, Jorge. *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World.* Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 84-85. Véase: Solórzano y Pereyra, Juan. *Política indiana.* Madrid: Ibero-Americana, 1930 [1647], lib. II, cap. VI, parágrafos 32-33 y cap. XXV, parágrafos 8-9.

estado mental cuando lea lo que uno se propone escribir". El Inca Garcilaso realizó ambas labores con elegancia; y, por ello, su aporte a la historiografía peruana va mucho más allá de las "artes del reinar". En efecto, un legado más profundo, esta vez a las "artes de la historia", viviría en sus destinatarios, oyentes y lectores anticipados.

El primer éxito literario del Inca Garcilaso fue su traducción del italiano de los *Tres diálogos de amor* del poeta neoplatonista León Hebreo (1586). El segundo epígrafe de este capítulo es un extracto de la dedicatoria del libro a Felipe II, reimpresa en el prólogo a la segunda parte de sus *Comentarios reales*. Como el primer intérprete e historiador nativo del Nuevo Mundo, el Inca Garcilaso paga un "género de tributo" a Felipe II, "Rey de Reyes", en la forma de las "primicias de la imaginación". En su dedicatoria, el Inca Garcilaso anuncia y solicita el favor real para dos obras que venía realizando, luego publicadas como *La Florida del Inca* y los *Comentarios reales*.

La primera parte de los *Comentarios reales* se publicó en Lisboa más de una década después de la muerte de Felipe II y está dedicada a la princesa Catalina de Portugal, duquesa de la casa de Braganza. El Inca Garcilaso obtuvo su apoyo para publicar su libro; y, en ese momento, el reino de Portugal estaba unido a la monarquía española. Esta breve dedicatoria a la princesa Catalina —una de varias herederas al trono portugués antes de que fuera asumido por Felipe II de España en 1581 y luego por Felipe III en 1598 y por Felipe IV en 1621— abre con un gesto a la tradición retórica del libro de los reyes, resumida en el epígrafe de este capítulo por el historiador oficial o cronista mayor de Indias, Antonio de Solís. El Inca Garcilaso empieza así:

> La común costumbre de los antiguos y modernos escritores, que siempre se esfuerzan a dedicar sus obras, primicias de sus ingenios, a generosos monarcas y poderosos reyes y príncipes, para que con el amparo y protección de ellos vivan más favorecidos de los virtuosos y más libres de las calumnias de los maldicientes, me dio ánimo, Serenísima Princesa, a que yo, imitando el ejemplo de ellos, me atreviese a dedicar estos *Comentarios* a vuestra Alteza [...]

Pero en la siguiente línea, gira esta halagadora dedicatoria a la Princesa con el fin de avanzar sus propios argumentos históricos:

> Vuestra Alteza [...] sábenlo todos, no sólo en Europa, sino aun en las más remotas partes del Oriente, Poniente, Septentrión y Mediodía, donde los gloriosos

> Príncipes progenitores de Vuestra Alteza han fijado el estandarte de nuestra salud y el de su gloria tan a costa de su sangre y vidas como es notorio. Cuán alta sea la generosidad de Vuestra Alteza consta a todos, pues es hija y descendiente de los esclarecidos reyes y Príncipes de Portugal, que, aunque no es esto de lo que Vuestra Alteza hace mucho caso, cuando sobre el oro de tanta alteza cae el esmalte de tan heroicas virtudes se debe estimar mucho. [...] la gracia con que Dios Nuestro Señor ha enriquecido el alma de Vuestra Alteza [...].

En este pasaje podemos apreciar una referencia oblicua a los incas como "gloriosos príncipes", a quienes el Inca Garcilaso ubica como "progenitores" de la gloria y alteza de Portugal y España. Asimismo, fija un reconocimiento a la "sangre y vidas" (incas y españolas) sacrificadas para "nuestra salud y el de su gloria". Más aún, las grandes virtudes de estos hechos heroicos son los que dan el "esmalte" al ilustre linaje de la princesa.

La segunda parte de los *Comentarios reales*, también titulada *Historia general del Perú*, que trata principalmente sobre las hazañas y consecuencias de la conquista española y que se publicó en Córdoba un año después de la muerte de su autor, está dedicada a la Virgen María, quien es el "agente histórico" de la narrativa de conquista de Inca Garcilaso (véase la imagen 5). El historiador justifica esta dedicatoria haciendo referencia a una antigua tradición griega:

> La antigüedad consagraba las armas y las letras a su diosa Palas, a quien pensaba debérselas. Yo, con sumo culto y veneración, consagro las armas españolas y mis letras miserables a la Virgen de Vírgenes, Belona de la Iglesia Militante, Minerva de la Triunfante, porque creo que le son por mil títulos debidas, pues con su celestial favor las fuertes armas de la noble España poniendo plus ultra en las columnas y a las fuerzas de Hércules, abrieron por mar y tierra puertas y camino a la conquista y conversión de las opulentas provincias del Perú, en que bien así los victoriosos leones de Castilla deben mucho a tan Soberana Señora, por haberlos hecho señores de la principal parte del Nuevo Mundo, la cuarta y mayor del orbe con hazañas y proezas más grandiosas, y heroicas que las de los Alejandros de Grecia, y Césares de Roma.

Una vez más, el Inca Garcilaso le da vuelta a la dedicatoria a la Virgen María para lograr su objetivo: cantar la historia espiritual compensatoria de los "peruanos vencidos" y hacer saber su propio linaje inca:

HISTORIA
GENERAL DEL
PERV
TRATA EL DESCVBRIMIENTO DEL;
y como lo ganaron los Eſpañoles. Las guerras ciuiles que huuo entre Piçarros, y Almagros, ſobre la partija de la tierra. Caſtigo y leuantamiẽto de tiranos: y otros ſuceſſos particulares que en la Hiſtoria ſe contienen.

ESCRITA POR EL YNCA GARCILASSO DE LA Vega, Capitan de ſu mageſtad, &c.

DIRIGIDA A LA LIMPISSIMA VIRGEN Maria Madre de Dios, y Señora nueſtra.



CON PRIVILEGIO REAL.

¶ En Cordoua, *Por la Viuda de Andres Barrera, y à ſu coſta.* Año, M. DC. XVII.

Imagen 5. Frontispicio de la segunda parte de los *Comentarios reales de los incas* o la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega (Córdoba, 1617).

> Y no menos los peruanos vencidos, por salir, con favor del cielo, vencedores del demonio pecado e infierno, recibiendo un Dios, una Fe y un Bautismo. Pues ya mis letras históricas de estas armas, por su autor y argumento debo dedicarlas a tal Titular, que es mi dignísima Tutelar, y yo, aunque indigno, su devoto indio. A que me obligan tres causas y razones. Primeramente, la plenitud de dones y dotes de naturaleza y gracia, en que, como Madre de Dios, hace casi infinita ventaja, a todos los santos juntos [...]. El segundo lugar, el colmo de beneficios y mercedes, sobre toda estima y aprecio de su real mano recibidas, y entre ellas, la conversión a nuestra fe, de mi madre y señora, más ilustre y excelente por las aguas del Santo Bautismo, que por la sangre real de tantos Incas y Reyes peruanos. Finalmente, la devoción paterna heredada con la nobleza y nombre del famoso Garcilaso, comendador del Ave María, Marte español, a quien aquel triunfo más que romano y trofeo más glorioso que el de Rómulo [...]. Así que por estos respetos y motivos, a Vuestra Sacra Majestad, ¡oh agustísima Emperatriz de Cielos y Tierra! ofrezco humildemente esta segunda parte de mis *Comentarios Reales*, ya más reales por dedicarse a la Reina de los Ángeles, y hombres que por tratar así del riquísimo Reino del Perú y sus poderosos Reyes, como de las insignes batallas y victorias de los heroicos españoles [...] que con sobrehumano esfuerzo y valor, sujetaron y sojuzgaron aquel Imperio del Nuevo Mundo a la corona de los Reyes Católicos en lo temporal, y en lo espiritual a la del Rey de Reyes, Jesucristo y su Vicario el Pontífice [...].[55]

La apropiadamente póstuma dedicatoria a la letrada "Emperatriz de Cielos y Tierra" ubica al Inca y a sus *Comentarios* en la real compañía de ángeles. En el terreno temporal, el Inca continúa con un animado prólogo dirigido a "los yndios, mestizos y criollos de los Reynos y Provincias del grande y riquísimo Ymperio del Perú". Aquí, el Inca Garcilaso explica que el propósito en la primera parte de los *Comentarios reales* había sido "dar a conocer al universo nuestra patria, gente y nación". El "nuestra" del Inca Garcilaso es fundador para la "historia nacional", más aún porque, al ser un llamado póstumo, habla desde más allá de la tumba. Es desde esta orgullosa trinidad del "nosotros" que el Inca ahora se dirige a los "peruanos" del futuro como "hermanos y paisanos".

El Inca Garcilaso acá se presenta como un "Inca Yndio", nativo, pues reconoce que los vicios de ociosidad atribuidos a los indios también corrían por sus venas. Confiesa que entre sus motivaciones para escribir su historia

55. Garcilaso de la Vega, Inca. *Segunda parte de los Comentarios...*, dedicatoria.

estaba su deseo personal de conquistar su propio "vicio de ociosidad" con la "honesta y noble" ocupación del estudio histórico, y para darle un ejemplo a los "peruanos", a quienes alentaba a seguir sus pasos. Exhibiendo el humanista libro de himnos de la pluma y la espada, que era su escudo de armas personal, el Inca Garcilaso ahora exclamaba que el estudio virtuoso en los "pastos de ingenio" "remiten y montan más al alma" que todas las "perlas del Oriente y plata de nuestro Potosí" al cuerpo.[56]

El estudio de la historia era más precioso que cualquier botín, pues elevaba a los hombres a alturas nobles con más seguridad que las riquezas materiales. Aunque el Perú había sido ganado por la espada, para el Inca Garcilaso la pluma de la historia podía abrir las puertas hacia un futuro feliz tanto "en el suelo" como "en el cielo". Por ello, exhorta a sus paisanos "indios, mestizos y criollos" a seguir su ejemplo y "se animen y adelanten en el ejercicio de virtud, estudio y milicia, volviendo por si y por su buen nombre, con que lo harán famoso en el suelo y eterno en el cielo. Y de camino es bien que entienda el Mundo Viejo y político, que el Nuevo (a su parecer bárbaro) no lo es ni ha sido sino por falta de cultura.[57] Esta apelación a la posteridad y al aprendizaje mediante libros como puertas al futuro —por "cultura", el Inca entendía la palabra escrita— garantizó su posición como padre fundador de la historiografía peruana.

Otros brillantes historiadores del siglo XVIII, tales como Pedro de Peralta Barnuevo, habrían de atender el llamado del Inca al "estudio [...] volviendo por si y por su buen nombre", así como lo harían otros historiadores poscoloniales del Perú. En este sentido, el legado del libro de los incas del Inca Garcilaso no solo se encuentra en las "artes del reinar" coloniales sino, también, en el largo reinado de las artes históricas en el Perú.



56. Ibíd., prólogo.

57. Ibíd.

Capítulo 3

El *como si* del libro de los reyes

Entre todos los ilustres trabajos que emprenden los hombres es el de la Historia uno de los más gloriosos a un tiempo, y los más útiles; como que todo se dirige a la honra, y al ejemplo. Es una empresa formada a dos hazes de inmortalidad; la que da a los pasados con el nombre, y la que previene a los futuros con la regla. Aún hace más que la misma heroicidad, y se extiende a más que todas las hazañas: porque es la misma heroicidad fecunda, y es todas las hazañas inmortalizadas.

Ángel Ventura Calderón y Cevallos, "Al Príncipe Nuestro Señor".
En Pedro Peralta Barnuevo, *Historia de España vindicada* (1730)

Las "artes de la historia" del Inca Garcilaso de la Vega inscribieron a los providenciales incas en la venerable tradición del libro de los reyes. Como hemos visto en el capítulo anterior, esta tradición estaba dedicada a las "artes del reinar" del soberano. Así, los libros del Inca Garcilaso se dedicaron al "Rey de Reyes" español, Felipe II; a la princesa de Portugal; o a la "Marte Español" o Virgen María. Sin embargo, estas dedicatorias reales podían albergar insinuaciones críticas y pro peruanas.

Al dirigir sus historias a quien el historiador español de las Indias Antonio de Solís tan elocuentemente llamaba el "mayor de los oyentes", los historiadores no solo se estaban mostrando genuflexos ante los poderosos patrones y censores. De hecho, esas dedicatorias al rey o al príncipe eran

tan comunes en las historias no oficiales o no comisionadas como en las oficiales. Más aún, muchos de estos libros de historia nunca fueron leídos o comisionados por reyes, príncipes o sus cortes. ¿Qué podemos aprender de la cera de los oídos reales?

En este capítulo sostengo que las historias dinásticas coloniales eran "cartas al rey" escritas no tanto como libelos (peticiones legales a una persona ausente), sino *como si* el oído del lejano rey estuviera suficientemente cerca como para escuchar su voz. Al ser compuestas desde una posición imaginaria cercana al oído real, las historias dinásticas no solo debían cumplir con las formas prescritas de una petición respetuosa sino, también, con una poética ávida, noble y dulce, digna del educado rey o príncipe a quien "imitaba" en palabras. Esta aura era "majestuosa" y humanista, y no debe confundirse con el ropaje legal y la razón escéptica del juez, promovidos por Jean Bodin (que era jurista) y sus seguidores modernos.[1] No era una mera cuestión de seguir el ejemplo de los prodigiosos clásicos; más aún, tampoco era una simple *carte d'identité* picaresca.[2] En realidad, las historias dinásticas coloniales imitaban o "copiaban" a los imaginados destinatarios y sujetos que recreaban discursivamente en el texto, volviéndose así el doble presente o libresco del príncipe imaginado, es decir, su simulacro (una copia que carece de original).

Como la ejemplar *como si* presencia del príncipe imaginario en palabras, la historia se convertía, en palabras de Pedro Peralta Barnuevo, en una "razón animada" que era "más verdadera que la vida". Con tal naturaleza, la historia gozaba de una posición soberana, crítica y prospectiva en relación con el pasado del imperio, el lejano rey y el príncipe imaginario al que educaba. El aura principesco del *como si* de la historia dinástica se prestaba a una forma colonial (y poscolonial) característicamente ambivalente de crítica, en la cual las historias, como tutoras y dobles del príncipe, no eran solo un "espejo de príncipes" no visto o una no entregada "carta al rey", sino el remitente y destinatario verdaderos de "la respuesta" a la ansiosa "pregunta" del príncipe de "cómo reinar". En resumen, como un ejemplo más verdadero que la vida, que el príncipe debía seguir, era la historia la que reinaba.

---

1. Bodin, Jean. *Method for the Easy Comprehension of History.* Nueva York: Norton, 1969.
2. González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative.* Durham: Duke University Press, 1998, p. 55.

Así, la historia fundaba, en el simulacro de su "razón animada", su propia autoridad soberana y se ponía a disposición de proyectos políticos y estéticos, incluyendo los revolucionarios que luego decapitarían el cuerpo político imperial en nombre de la "historia" o "destino" que la propia historia había hecho imaginable. Para decirlo de otra manera, esta decapitación en el reino del discurso solo podía haber sido eficaz allí donde podía imaginarse que la "cabeza real" de "la nación" ya no era el príncipe, sino su "copia" textual, la propia historia. En conclusión, la historia terminaba siendo espejo no del príncipe, sino de sí misma. Como espejo de su propia producción, la historia podía hablar como la "cabeza" soberana de la nación.

El ejemplo peruano más brillante de "las artes de la historia" coloniales, y más-verdaderas-que-la-vida, se encuentra en los poco conocidos y a menudo menospreciados escritos del siglo XVIII, realizados por el talentoso criollo, "Cosmógrafo e Ingeniero del Reino", Pedro de Peralta Barnuevo (1664-1743). Siendo un erudito del barroco tardío/ilustración temprana, Peralta era un consumado matemático, astrólogo, poeta e historiador, y también rector de la universidad de Lima [Universidad Mayor de San Marcos]. Desafortunadamente, Peralta y su estilo barroco tardío de discurso histórico han sido frecuentemente malinterpretados por los historiadores profesionales. Empezando por el influyente iconoclasta peruano José de la Riva-Agüero (1885-1944), Peralta ha sido descalificado como retrógrado, escolástico y favorecedor del Imperio; como falto de consciencia crítica e incapaz de utilizar métodos empíricos modernos.[3]

Pero como ha sostenido recientemente el estudioso Jerry Williams, la obra de Peralta exhibe conscientemente las marcas coloniales de la hibridez y ambigüedad criollas, su epistemología es completamente moderna para su época, y las deficiencias de su investigación académica son mayormente producto de una limitada biblioteca y de la falta de fondos.[4] Siendo admirador

---

3. Riva-Agüero, José de la. *La historia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1965.

4. Williams, Jerry. "Introducción". En Pedro Peralta Barnuevo. *Historia de España vindicada*. Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, 2003, pp. xi-lii. La edición crítica de Williams es una bienvenida recuperación de la historia de Peralta, que no había sido editada durante unos 273 años. Mis notas de lectura y las citas al texto se basan en el ejemplar de 1730, publicado en Lima, que guarda la John Carter Brown Library de la Universidad Brown. En este ejemplar, la dedicatoria al Príncipe, escrita por Calderón y

de la "teoría del discurso" de Antonio Solís, Peralta escribió historias paralelas en prosa y verso de España y el Perú, dedicadas al príncipe español y al virrey peruano, respectivamente, aunque no fuera auspiciado por ninguno de los dos: la *Historia de España vindicada*, cuya primera parte se publicó en Lima en 1730, y *Lima fundada o la conquista del Perú*, publicada dos años después.[5] Estas dos historias serán la materia principal de este capítulo.

La *Historia de España vindicada* de Peralta es una explícita defensa historicista de un Imperio español en crisis y bajo el ataque de nuevos poderes, piratas e intelectuales europeos; pero también es una ingeniosa crítica colonial criolla, sin precedentes, a ese mismo imperio. Parece ser la única historia de España jamás escrita por un sujeto colonial, y las estrategias retóricas del texto revelan que Peralta está claramente consciente de su lugar provincial dentro del Imperio. De allí, la osadía de su proyecto intelectual. Lo que es inmediatamente notorio de su obra es que es solo una historia dinástica *como si* o alegórica, es decir, no se trata de una historia de las casas reales de los Godos, Austrias o Borbones, sino de "España", *como si* "ella" fuera de noble "linaje" y "Reina".

El sujeto político e imperial de la historia, llamado España, había sido inventado bastante antes por los historiadores alfonsinos, pero Peralta le da un nuevo giro colonial a España, uno que resonaba con la historia de los héroes culturales incas y virreinales del Perú. Peralta logra este efecto alegórico de España como reina, al vincular, en una única cadena mítica o genealogía política, a las diferentes casas dinásticas y héroes culturales, humanos y divinos, que en un momento u otro condujeron "la Nave Política del Nombre de España". La cadena de Peralta vincula los más antiguos reyes "hispanos" a los césares romanos, a Jesucristo —el Rey de Reyes—, a la Virgen María, a varios arcángeles y mártires, a los reyes góticos y, finalmente, a los Borbones. A pesar del largo y providencial paso de *dramatis personae* mundanos y extramundanos, es evidente que los sujetos maestros de la historia de Peralta son "el nombre de España" y "el país" llamado "Iberia". Estos sujetos maestros

---

Cevallos, y el prólogo de Peralta no están numerados. Por su parte, el cuerpo del texto está numerado por columnas. Por ello, muchas de mis referencias al texto de Peralta carecen de número de página.

5. La segunda parte de la *Historia de España vindicada* de Peralta no ha sido encontrada y parece que no fue terminada, seguramente debido a falta de fondos y a la menguada salud del autor. Al respecto véase: Williams, Jerry. Ob. cit., pp. xi-lii.

son notablemente interpolados desde un "Perú" que de alguna manera es el doble y el futuro de España.

La dedicatoria al Príncipe (que luego fuera proclamado Fernando VI), que precede e introduce la *Historia de España vindicada*, fue escrita por el patrocinador local y colega académico de Peralta, don Ángel Ventura Calderón y Cevallos. El contenido de estas dedicatorias principescas, incluyendo las de los cronistas oficiales como Solís, usualmente eran mucho más que genuflexiones estilísticas ante la majestad y el poder del monarca. En realidad, tales dedicatorias eran aprovechadas como oportunidades preciosas para reflexionar sobre la naturaleza filosófica y la utilidad política de la historia que venía a continuación.

El elocuente discurso de don Ángel, una parte del cual sirve como epígrafe de este capítulo, aprovecha esta oportunidad al máximo. La historia, escribía Calderón y Cevallos, "ofrece junto y reflectado todo lo que separado y desnudo dieron los sucesos: y lo que aún la vista no pudo distinguir confuso, lo da ordenado su memoria".[6] La historia, pues, no solo "compense lo que le falta de existencia en los hechos, sino que lo mejore, cuanto excede la realidad de las luces a la evidencia de los casos".[7] En este sentido, no es solo un "espejo" de todo lo que es grande en la vida; es más grande que la vida porque no es nada menos que "todas las hazañas inmortalizadas". ¿Y qué es el rey? Es "un compendio mejorado de su Real Linaje", es decir, de los "reyes" y "héroes" de su linaje, "una suprema animada Historia de sus hazañas". En una palabra, los objetos cognitivos de la historia (la suma de las proezas del pasado, encarnada en la escritura de la historia) imitaban el linaje del sujeto soberano de la historia (la suma de las proezas inmortales del linaje del rey, encarnada en la figura del príncipe), de manera que la "historia" y el "príncipe" son "copias mejoradas" el uno del otro.

Como los virtuosos príncipes, escribe Calderón y Cevallos,[8] cada nuevo libro de historia debía "mejorar" los libros de historia pasados, es decir, sus ancestros textuales. De acuerdo con este modelo, el material de la historia era real y dinástico, pero las historias eran más que el rey y su dinastía porque, como el príncipe, cada nueva historia era en sí misma un "fecundo

6. Peralta Barnuevo, Pedro. Ob. cit.

7. Ibíd.

8. Ibíd.

heroísmo" que debía mejorar las historias previas. De esa forma, las historias adquirían un modelo dinástico o heroico de progreso o avance; y, por lo mismo, devenían en las copias librescas "mejoradas" del príncipe en el reino del discurso erudito.

Como doble libresco o "copia" mejorada del príncipe, la historia estaba dotada de una temporalidad dinástica acumulativa y de una autoridad renovable; y, por ello, encarnaba un poder mitopoético y crítico que excedía el de la *relación*, el del archivo notarial o el de los "rústicos anales". En su brillante lectura de los repetidos orígenes en "mito y archivo" de la narrativa latinoamericana, Roberto González Echevarría sostiene que las novelas y las historias constantemente regresan al origen de la escritura que es "la fundación de ciudades y del castigo" y "el control del Estado, que determina su inclinación mimética". Este retorno represivo a los orígenes se realiza "mediante la figura del archivo, el repositorio legal del conocimiento y poder del que surgió".[9]

En las manos críticas de González Echevarría, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega —un texto seminal para Peralta— se reduce a un alegato legal a la autoridad realizado de modo renacentista y autobiográfico para exonerar de condena las acciones cuestionables de su padre durante la conquista del Perú. Pero lo que demuestran fehacientemente tanto dichos *Comentarios*, como la *Historia de España vindicada* de Peralta, es que el "alegato" legal a la "autoridad" de la historia y el "retorno al archivo" siempre son insuficientes, ya que el poder de transmitir la verdad que reclaman solo puede manifestarse en el estatus alegórico, *como si*, del texto histórico como "imitación" más verdadera que la vida del príncipe y su linaje.

En estos casos, esta operación poética de imitación soberana convierte el texto del historiador en una "copia" de los "Incas Reyes del Perú que fueron". Más aún, es precisamente la poética alegórica del *como si* la que establece la posición de crítica y autoridad "regulativa" de la historia, apartándola del archivo o, como lo pondría Peralta, de "la suma de todas las proezas inmortales" que constituye los anales del "linaje del Príncipe". Para la historia dinástica, entonces, el "retorno al archivo" no solo remitía a los polvorientos papeles y memorias de fundaciones remotas (en sí mismas insuficientes, pues solo podían producir "rústicos anales"), sino a todos los

9. González Echevarría, Roberto. Ob. cit., pp. 3-8.

acontecimientos notables que, habiendo sido vida en el cuerpo y sangre del linaje del príncipe, constituían el "mapa intelectual de todas las edades" de la historia.

En síntesis, el regreso al archivo era a la vez insuficiente y excesivo, pues como doble del príncipe imaginario o alegórico (y, como veremos, de la reina imaginaria como país), la historia poseía el oído del rey. En este sentido, era una hija y ama del poder y la gracia nacidos de la pluma del historiador y, por lo tanto, "más verdadera" que la vida real. Esto, observaba sabiamente Calderón y Cevallos, era la "teoría" de la *Historia de España vindicada* de Peralta. Su dedicatoria deja en claro que la historia de Peralta no es solo "deuda, que pertenece a Vuestra Alteza por domino", sino:

> Copia, que se le dedica por Virtud; siendo V.A. un compendio mejorado de sus Reyes, y de sus héroes: de suerte que pudiera decirse, que es ya desde ahora V.A. una suprema animada Historia de sus hazañas; como la Historia una Regia mental heredera de sus timbres. En ella vera V.A. todo lo que ha sido su Augusta Sangre, y todo lo que ha de exceder su inmortal Nombre. Porque sus Soberanos Progenitores entran en V.A., no le forman; llegando a su Grandeza, como Océanos que se comunican, de manera que con una Circulación de Regio honor les vuelve V.A. más perenne la gloria que recibe. Registáralos en esta Historia V.A. para complacencia, aun más que para estímulo [...]. Leéralos, para imitarlos su respeto; no para aprenderlos su deseo: que V.A. se nació Paralelo, y solo tiene que vivir de exceso [...]. Solo necesitará V.A. de hacer imitación lo que es preciso que arda culto: erigiendo sus reales Venas como Altares animados de los Augustos Santos que contienen. Así adorará V.A. en este modo su mismo Real Linaje, y le rendirá sus cualidades como ofrendas.[10]

En nuestros días, este lenguaje podría malinterpretarse como una desbordada adulación colonial, pero en su época no era tal cosa. El discurso de Calderón y Cevallos hace uso de una erudita filosofía y una poética de la historia que, más que adular e inflar, exalta y desafía la mente. Se informa al príncipe que "pudiera decirse, que es ya desde ahora Vuestra Alteza una suprema animada Historia de sus hazañas" y que la historia es "una Regia mental heredera de sus timbres". Estas son palabras mayores: Calderón y

10. Peralta Barnuevo, Pedro. *Historia de España vindicada.* Lima: Oficina de Francisco Sobrino, 1730, s. f. La obra se consultó en la John Carter Library.

Cevallos iguala completamente a la historia con el príncipe en el modo subjuntivo (cada uno de ellos es él, "uno podría decir", o *como si* doble o "copia" del otro) vía los conceptos de "razón animada" y "regia mental heredera".

Tanto la historia como el príncipe son más grandes que los "Océanos que se comunican" y que fluyen hacia ellos, precisamente porque ellos "imitan" activamente aquello que "es preciso que arda culto". La razón de ello es que el príncipe (y la historia) "se nació Paralelo", y solo tiene que vivir de "exceso". Es precisamente como "paralelo" y "exceso" que la *Historia de España* de Peralta es una "copia" verdaderamente animada del príncipe español. En el prólogo de Peralta, el historiador colonial "consagra" sus propios esfuerzos históricos a "Nuestro Augusto Príncipe", no solo para que este "halle aquí como lección de sus Reales Ascendientes, todo lo que dejaré excedido como ejemplo a sus Posteros", sino también, y esto es aún más importante, para que, "con que el fruto de esta Historia lograra extenderse a dos Mundos en sola una atención. Pues siendo las Reales cabezas el asiento del alma de los Reinos, de ellas es de donde deben difundirle en aciertos y hazañas los espíritus de la instrucción".

Peralta admite que espera que su historia "haría un singular servicio a la Nación, y al Orbe político". La naturaleza de su "singular servicio" era doble. Por un lado, lo que Peralta, como súbdito colonial, tenía para ofrecer a la "Nación y al Orbe político" es "una Historia vindicada de aquellos agravios que hace el amor tan bien como la emulación". Como súbdito colonial del Imperio español, Peralta presenta su historia como la respuesta más creíble a los recientes ataques de los intelectuales antiespañoles franceses y protestantes, quienes se habían propuesto difamar y orientalizar a España y sus Indias, tildándolas de "despóticas" y atrasadas.[11] Por otra parte, la historia de España de Peralta es, en gran medida, acerca del Perú; escribir la historia de la metrópolis es el preámbulo para escribir la historia de la provincia.

Esta agenda doble de Peralta no siempre ha sido evidente a sus críticos. La muy citada narrativa de viajes *Lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima*, del alias Concolorcorvo, anticipó las severas críticas de los dependentistas latinoamericanos del siglo XX cuando su anónimo autor se lamentaba de que, en palabras de Williams, Peralta haya "perdido el tiempo

11. Sobre el ataque a España y la América española, véase: Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to write the history of the New World: histories, epistemologies, and identities in the eighteenth-century Atlantic world.* Stanford: Stanford University Press, 2001.

buscando defender a la Monarquía" y escribiendo sobre Europa en vez de dedicarse a escribir "nuestra historia".[12] Para el autor de *Lazarillo*, la historia de España de Peralta reflejaba "una inclinación a seguir los acontecimientos en tierras lejanas en vez de los que ocurren en las propias".[13] Aunque lo cierto es que Peralta escribió mucho sobre el Perú ya desde inicios del siglo XVIII, el deseo del historiador criollo de publicar su historia de España antes que su historia del Perú tenía mucho sentido en términos tanto políticos como intelectuales. Captar ese sentido, sin embargo, demanda un análisis del arte de Peralta y de los discursos en los que operaba ese arte.

Desafortunadamente, este entendimiento no ha sido común entre los historiadores profesionales, peruanos o extranjeros. Dos ejemplos bastan para ilustrar esta falta de entendimiento y sus motivos. En su tremendamente influyente tesis doctoral de 1910 sobre la historia de la historiografía peruana, el joven Riva-Agüero (considerado por muchos en el Perú como el "padre de la historia peruana moderna") encontraba algunas cosas admirables en Peralta, pero no tantas como las que lamentaba, ridiculizaba y rechazaba. Desde su perspectiva, lo más cuestionable era el "arte de sumisión y lisonja" de los escritos de Peralta, que era el lamentable producto de la "frívola y ceremoniosa" cultura cortesana de la universidad limeña y su "veneración al principio de autoridad". Para este historiador peruano, entonces, "fuera de muy raras excepciones [...] el estilo de Peralta es de ordinario pésimo y detestable, por hinchado, afectadísimo y pedantísimo". Pero lo que es aún más penoso, para el impaciente Riva-Agüero, era que "prueba de la irremediable ceguedad y perversión del gusto en esa época, hubo quien lo propusiera [a Peralta] como ejemplo de claridad y llaneza y antídoto contra la rimbombancia culterana".[14]

Riva-Agüero se pregunta entonces lo siguiente: "¿No es triste que un sabio como don Pedro Peralta niegue el derecho de criticar y aconsejar a los gobernantes y aun el de resistir a la tiranía, y que, llegando así a un punto a que muy pocos de los absolutistas se atrevieron a llegar en España, escriba

12. Concolorcorvo era el seudónimo del compilador don Calixto Bustamante Carlos Inca. El texto se presenta como el diario de viajes del oficial colonial Alonso Carrió de la Vandera.

13. Williams, Jerry. Ob. cit., p. xliv.

14. Riva-Agüero, José de la. Ob. cit., pp. 282-284.

estas palabras: 'Aun el tirano se tiene para la veneración la justicia de la majestad [...]. Es el Príncipe una deidad visible, con quien no tiene otro oficio la lengua sino el del himno o el del ruego'?".[15] Sin embargo, lo triste aquí es que Riva-Agüero no ve que la defensa de Peralta del "tirano" podría ser una referencia oblicua a Atahualpa y que la "deidad visible" del príncipe evocaba la deidad invisible de la historia.

Hay que reconocer que Riva-Agüero, siguiendo las reflexiones del argentino Juan María Gutiérrez, podía conceder que lo que parecía ser "adulación" y "servilismo" podía haber sido "efectismo retórico" o una simulación necesaria de la cultura cortesana. Pero tal admisión —que en todo caso parece forzada, ya que Riva-Agüero califica toda la época de Peralta como caracterizada por un "pésimo estilo" y por la "frívola veneración"— sigue sin convencer. En realidad, Riva-Agüero hace esta concesión porque deseaba "extraer y recuperar" lo que era "sabio y útil" en los escritos históricos peruanos, estos entendidos como "fuentes históricas". De este modo, el historiador moderno podía encontrar, debajo del estilo adulón, algunas noticias históricas y, en raras ocasiones, alguna evidencia de un pensamiento "político" verdadero —uno "precursor" de "nuestra" manera de pensar y escribir la historia, es decir, según los estándares de estilo del mismo Riva-Agüero—.

Por supuesto, lo que era "sabio y verdaderamente útil" en las historias de Peralta casi siempre resultaba dañado por "el deplorable gusto literario en que está imbuído [sic] y el diversicolor y chillón ropaje de su estilo".[16] En un predecible gesto retórico, Riva-Agüero posiciona su propia voz en un punto medio entre los que condenan y los que alaban a Peralta, pero el criterio de lo que a su juicio es positivo es siempre la evidencia del "buen juicio", es decir, de lo que en las historias es "correcto" y "útil" según el criterio del historiador del presente, y nunca según la retórica o teoría del propio texto, la que de hecho le resulta "detestable" o simplemente pasa por alto. Finalmente, la única manera en que Riva-Agüero puede rescatar algo de Peralta es afirmando que "habría podido ser un muy distinguido economista".[17]

Para su crédito, Riva-Agüero admite que el propio Peralta tenía una autopercepción muy distinta de su estilo de escritura. Como evidencia al

15. Ibíd., p. 273.
16. Ibíd., p. 292.
17. Ibíd., p. 293.

respecto, Riva-Agüero distorsiona y trunca, sin embargo, un pasaje tomado del prólogo de la *Historia de España vindicada*. En el pasaje en cuestión, Peralta escribe lo siguiente: "En lo que toca al estilo, naturalmente repugno el afectado, y solo sigo el propio; el cual deseara, que imitase a aquellos Originales, que han sido el gusto de todas las Naciones, y los Siglos: esto es, a Salustio, Livio, Tacito, y Floro; los cuales se levantan, no como se entumecen las ondas inconstantes del Mar, sino como crecen las aguas fecundas de los Ríos". En cambio, la cita errónea y truncada de Riva-Agüero dice lo siguiente: "En lo que toca al estilo, naturalmente repugno el afecto". La diferencia entre ambas versiones es crítica, pues, en realidad, el punto de Peralta sobre su propio estilo deja bien en claro que el historiador de "pésimo estilo" se adelantó a la crítica de Riva-Agüero.

Lo triste es que Riva-Agüero no supiera cómo evitar caer en los errores de lectura que Peralta había predicho dos siglos antes. Peralta no estaba diciendo que no buscaba crear un "efecto" poético en sus escritos —todos los historiadores clásicos, señalaba, lo hacían—, sino que su estilo era suyo, es decir, una "imitación" o "copia" mejorada de las historias clásicas. Y por "copia", Peralta no quería decir "remedo". Quienes remedaban eran aquellos que seguían obstinadamente las convenciones estériles de los historiadores "modernos", que creían ingenuamente que la historia debía ser un recuento, no adornado y despojado de poesía, de hechos y acontecimientos. Estos modernos no habían logrado aprender de las retóricas "artes de la historia" de los "originales" o historiadores antiguos. Es esta misma incapacidad de apreciar las artes de la historia de los antiguos historiadores lo que lleva a Riva-Agüero a repetir el error de los modernos, que es ser originalmente aburridos, y al hacerlo se le pierde el significado del estilo de Peralta.

Más recientemente, el connotado historiador británico David Brading ha desechado la obra de Peralta de manera similar, aunque más puntual.[18] Desde su perspectiva, el talento de Peralta está eclipsado por su ambición, "y todo su proyecto estaba viciado por la incongruencia entre su elevado estilo y su a menudo banal contenido". Brading añade que "la torpe exuberancia de sus comparaciones clásicas se hacen rápidamente agotadoras, más que amenas". Esta observación hacía eco del comentario de Riva-Agüero,

---

18. Brading, David. *The First America: The Spanish Monarchy, Creolo Patriots, and the Liberal State, 1492-1867.* Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1991, pp. 393-399.

cuando escribió que "lo que más afea [*La Lima fundada*] y produce más grotesco efecto, es la mescolanza de mitología clásica, maravilloso cristiano y nombre de ídolos indígenas: el ángel de la América pidiendo a Júpiter que envíe cristianos para convertir a los gentiles del Perú [...]".[19] Brading identifica el estilo aparentemente incongruente de Peralta con el igualmente aparente "estrecho patriotismo limeño" de una aristocracia que defendía al Imperio español. En su concepción, esta aristocracia colonial defendía los intereses de "una clase social y no los de una posible nación".

En buena cuenta, tanto Riva-Agüero como Brading desechan el estilo de Peralta porque no responde a las demandas estilísticas convencionales de la verdad en la escritura de la historia moderna, tal como ellos las entendían. Ambos historiadores, además, insinúan que su estilo concuerda con la "frívola veneración" o "torpe exuberancia" de una élite colonial embelesada con el Imperio español. A diferencia de esas lecturas, tomo en serio la poética y la política de la escritura de Peralta como un discurso histórico de verdad. Más aún, sugiero que la escritura de Peralta constituye una seria contribución a la teoría y la historia de la historia.

La poética de la historia de Peralta estaba influida por las "artes de la historia" neoclásicas y el imaginario neoplatonista del barroco colonial hispano. En este artístico imaginario de verdad, los iconos enigmáticos y emblemas heráldicos eran leídos cuidadosamente e interpretados en una escritura elocuente, no solo como herramientas para la interpretación histórica, sino como poderosas personificaciones de la verdad o designio providencial de la historia. Peralta demuestra su arte y este imaginario en las primeras páginas de su historia de España. Así como la *Nueva ciencia* de Giambattista Vico empieza con una "explicación del frontispicio", Peralta empieza con una demostración de sus propios poderes escriturales como historiador interpretativo, y al hacerlo repite el gesto, hecho famoso por Erasmo: "Aunque la Estampa precedente se ha puesto tan clara, que executándose mayor número de Símbolos, cuya harmonía pudiera formar más un enigma, que una Empresta, ella misma pronuncia con Sylabas de imágenes su espíritu; me ha parecido, que no será desagradable, que como el buril fue Interprete del pensamiento, lo sea aquí de la Lámina la Pluma".[20] El gesto hermenéutico acá está claro: ya que con el paso del tiempo la clave para

19. Riva-Agüero, José de la. Ob. cit., p. 288.

20. Peralta Barnuevo, Pedro. Ob. cit., s. f.

entender las imágenes del grabador pueden volverse un enigma, la pluma del historiador puede brindar pistas permanentes para su interpretación. Desafortunadamente, la fe de Peralta en la pluma parece haber sido injustificada, pues los historiadores profesionales de hoy se muestran incapaces de leer esas pistas.

La pluma de Peralta nos quiere decir que, en el arte simbólico del grabador, "España" es "interpretada" en "la elegante augusta figura de una hermosa Reyna ceñida de su misma Triunfante Corona" y que "ocupa sublimemente un trono heroico". Los tres peldaños de virtud del trono (valor, constancia y religión), llevan a la reina a "las alturas de la Eternidad", puesto que en esos peldaños podemos delinear "las tres esferas de su gloria". "España", como la generosa reina, "ostenta airosamente elevada la imagen del Príncipe Nuestro Señor". La imagen del príncipe está enmarcada por las inscripciones de las cuatro casas reales que han gobernado "España" a través del tiempo: las dinastías goda, hispana, habsburgo y borbón. Mientras tanto, bajo el pesado trono de España gimen los trofeos históricos de sus invencibles armas: bárbaros, romanos y musulmanes (véase la imagen 6).

La pluma de Peralta nos dice que en la base del trono de España está parada "una elegante Nympha, que representa la Historia, coronada de Laurel". La historia "insiste sobre un Globo, que indica este Nuevo Orbe; desde donde ofrece este Trabajo". La ninfa o historia es un símbolo de las virtudes intelectuales del Perú, pues ella (como Peralta) ofrece una "Historia de España" a "España". Esta ninfa peruana de la historia está acompañada por "tres hermosos Genios, que significan las tres calidades que ha de tener la Historia: la verdad, la elegancia, y la instrucción". Representado por el espejo, "símbolo de un claro desengaño" resumido en el lema de San Agustín *Veritas pateat*, Peralta nos recuerda que el primer genio "representa la claridad"; el segundo carga una antorcha que indica "esplendor brillante" y su lema es *Veritas luceat*; y el tercero, con "unas cadenas de oro, que saliendo de los labios, atraen varios corazones", expresa persuasión y está claramente identificado por el lema *veritas moveat.* Aunque la sublime trinidad de San Agustín —*veritas pateat, veritas luceat, veritas moveat*— estaba destinada originalmente a la enseñanza de la doctrina cristiana, Peralta explica que las mismas reglas "puede bien adaptarse a la fuerza de la sentencia y reflexión, que con la Historia debe persuadir a la imitación de las Virtudes y hazañas que refiere".

La exégesis de Peralta de su propio frontispicio (cuyo autor prefiere guardar silencio) es un ingenioso movimiento hermenéutico, una copia de



Imagen 6. Frontispicio de *Historia de España vindicada* de Pedro de Peralta Barnuevo (Lima, 1730).

copia, o interpretación de interpretación, del "pensamiento" de "España". La verdadera fuente de esta interpretación no es el "Príncipe", sino la ninfa o "Pluma" de la historia, que no es sino un símbolo de los poderes interpretativos y retóricos del propio Peralta. En la imaginería del frontispicio comentado de Peralta ocupan un papel central la simbólica trinidad de la reina, el príncipe y la ninfa. La primera representa o "interpreta" a "España". Esta ostenta en el aire al príncipe, que representa "la cabeza real de la Nación", mientas que la ninfa o historia se dirige al príncipe desde Lima, Perú.

Se debe notar, también, el hecho simbólico de que no haya "indios" aplastados debajo del trono de España. La ausencia del indio aquí anticipa un tema central de *Lima fundada*, obra en la que Peralta presenta "la conquista del Perú" no como la derrota de los "indios" en manos de los españoles, sino como la unión de "dos imperios en uno". Lo que hace esos dos imperios uno solo no es ni Madrid ni el Cuzco, sino Lima, "la Ciudad de los Reyes del Perú", y lugar desde el que la ninfa ofrece al príncipe su historia de España.

En la sección que sigue a la interpretación del frontispicio, Peralta distingue la "historia verdadera" de los crudos y simples anales. La historia, nos dice, es un elegante y preciso "poema de la verdad sin metro", cuya labor ulterior "es la instrucción". Tal como el príncipe, la historia verdadera es un "animado viviente de razón", mientras que los anales, como el linaje real, son "estatuas de narración" inertes. Aquí Peralta se apoya en los historiadores clásicos de Roma (Tácito, Livio, Salustio y Floro). Señala que en las grandes obras de historia, los historiadores clásicos a menudo utilizaban "metáfora, hipérbole y antítesis" para lograr el efecto retórico de la "razón viviente". Estos clásicos dispositivos estilísticos e imágenes son, dice Peralta, "el ahorro del discurso: porque son razón, y ejemplo; pensamiento, y objeto a un mismo tiempo".

La "Historia", insiste Peralta, "solamente ha de tener [...] la forma, no la materia, de la Poesía". La historia posee un "estilo del pensar, no del decir", pues "es el agrado la puerta de la percepción, y la pía afección de los entendimientos". Era la estética del discurso elegante y verdadero del "animado viviente de la razón", precisamente, lo que distinguía los "majestuosos palacios" de la "historia verdadera" de "las chozas humildes" de los anales primitivos. La historia verdadera "instruía" y la manera más persuasiva de hacerlo era mediante un estilo preciso y ejemplar que iluminara los acontecimientos y personajes de la historia con "una majestad que autorizase".

Cicerón había dicho que "la Historia es la luz de la Verdad"; Peralta ahora añadía: ¿cómo se le ha de quitar el que brille? Y si la historia era la "ciencia de los príncipes", se preguntaba Peralta, "¿cómo no ha de dar reglas de regir?". Él mismo concluía lo siguiente: "Este ha sido el dictamen de los mejores críticos que han escrito del Arte y del estilo de la Historia".

En su *Historia de España*, Peralta aplica estas artes de estilo clásicas y cristianas a historiar la genealogía mítica española. Examina la verosimilitud de las figuras heroicas, humanas y divinas, que en un momento u otro navegaron, a través del "Mapa intelectual de todas las Edades", esa sólida "nave política" que es "el nombre de España". Como en el pensamiento historicista ilustrado del contemporáneo de Peralta, Vico —quien por un tiempo también fue un oscuro súbdito provincial del Imperio español—, la historia está guiada por la "Divina Providencia" y asistida por heroicas *dramatis personae*.[21] En este caso, tales héroes no solo aseguraban la perpetuidad del nombre de España, sino también, en su nombre, el desarrollo universal y la propagación de las instituciones cristianas "civiles" o "humanas". A pesar de los periodos de oscuridad en los que los acontecimientos fueron poco propicios para el mantenimiento de registros, la historia de Peralta probaría que "España" había existido en continua perpetuidad desde los tiempos de Hércules.

Al ser una cadena continua y nave de la civilización universal, "el Nombre de España" —a pesar de las amenazas de piratas, de filósofos y de los Imperios británico y francés— no iba a desaparecer de la historia en el futuro cercano. Además de poseer un antiquísimo y glorioso nombre, que resumía la historia entera de civilización mundial, España podía proclamar lo que ningún otro imperio: que ella había "añadido un Mundo al otro". La parte mejor y más gloriosa de ese "Nuevo Mundo" u "Orbe" era nada menos que el "Imperio y Nombre del Perú", cuya capital virreinal era la gloriosa ciudad de Peralta, Lima.

En el "Mapa intelectual de todas las Edades", exclama Peralta, el "Nombre de España" era el más glorioso y famoso. Como el buen príncipe, el historiador peruano de España ahora cargaba esa gloria y fama hacia adelante.

---

21. Giambattista Vico fue, por un tiempo, vasallo provincial de la compleja monarquía española a través del principado aragonés de Nápoles bajo Carlos VII (1735-1759). Carlos VII de Aragón nombró a Vico "Historiador del Rey"; y el mismo Carlos fue proclamado Carlos III, emperador de España y las Indias en 1759.

De acuerdo con las reglas poéticas delineadas en su prólogo, la historia de Peralta busca "mejorar" la gran tradición de la "mítica" historia dinástica imperial hispana.[22] Peralta no solo utiliza métodos más rigurosos que los historiadores españoles, sino que el peruano también realiza una crítica a los errores de "amor y emulación" que habían llevado a ciertos historiadores españoles peninsulares por el mal camino, y lo hará en virtud de la distancia crítica pero "generosa" que le permite su posición de sujeto colonial.

Como si el Imperio fuera generativo

No es sorprendente que el primer capítulo de la *Historia de España vindicada* de Peralta esté dedicado al "país y el clima" de Iberia. La convención o *topos* de incluir un capítulo de antecedentes sobre "la tierra" o "geografía" era tan antigua como la historia misma. La convención "geohistórica" se remonta a Herodoto y Tácito, también está presente en los modernos e ilustrados geohistoricismos franceses de Bodin y Montesquieu, y quizá alcanza su apogeo en la Escuela de los Anales de historia social. El gesto geohistórico siempre ha brindado el "escenario" indispensable para los actores o sujetos históricos de la narrativa. En realidad, este dispositivo prefigura o "monta el escenario" de los actores o "agentes históricos" que serán presentados en los capítulos siguientes, creando el efecto literario de pertenencia y "contexto".

En realidad, el *topos* literario del prólogo geográfico funciona de manera similar a la dedicatoria al príncipe. En otras palabras, la conjunción de "país y clima" se configura como una fuerza histórica soberana que ejerce "influencia" sobre sus súbditos. En el caso de Peralta, el efecto de soberanía geohistórica se establece recurriendo a una retórica y a un léxico dinástico *como si*, que se adelanta al lenguaje geohistórico de la "historia del pueblo y de la patria" del Perú republicano poscolonial, que analizaremos en los capítulos 5 y 6 de este libro. El bosquejo geohistórico de Peraltano solo establece "el escenario" de la historia española, sino, fundamentalmente, el "carácter"o "índole" de su pueblo, puesto que existe una "relación íntima" entre "el país" y sus "habitantes". Peralta abre el capítulo con una descripción lírica y

22. Sobre la historia genealógica mítica bajo Carlos V y Felipe II, véase: Tanner, Marie. *The Last Descendent of Aeneas: The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*. New Haven: Yale University Press, 1993.

detallada del idílico clima de Iberia y su resplandor celestial, su suelo fértil y los "frutos de la tierra". La relación íntima entre este fértil y bendito país, y sus habitantes está configurada en estos términos dinásticos:

> Siempre ha sido el primer honor de los mortales la nobleza del primitivo suelo donde nacen: la cual, como si el temperamento del clima fuese influencia de la virtud, y las propiedades del terreno fuesen privilegios de la sangre, les sirve como de una alcuna universal de la Nación, en que tiene por Estirpe común la misma Patria. Son las Tierras, como unos minerales de hombres, que según la actividad de sus espíritus producen la riqueza de sus genios: y como difícilmente desmiente la pureza del metal de la fineza de la piedra, pocas veces desdice la generosidad del ánimo de la excelencia del País. Por lo cual el accidente de la región pasa a juzgarse cualidad del morador. Es verdad, que los mismos habitadores forman con sus costumbres su naturaleza, haciéndose virtud de origen la simpatía de la imitación. Pero no hay duda, que, como en el cielo se hallan constelaciones, o Astros, aun entre aquellos luminosos cuerpos, de más pura composición, o más benigna luz; así en la Tierra, por la especial constitución de la Celeste Esfera, yacen unas regiones ennoblecidas de más rica materia, o de fecundidad más singular; siendo los favorables espíritus, que exhala, unos inmediatos terrestres influjos, que reciben en su nacimiento los humanos. Así parece, que, como si la España fuese elegida para puerta, y trono de la Europa, fue adornada por el supremo Autor de la Naturaleza de tan ilustres dotes, que, sin comparación de otras Provincias, es una de las más celebres del Universo: y así es esta nobleza la primera fortuna de sus excelentes naturales. Situada en los confines del África, parece, que tomo de ella el valor sin la barbaridad, y comenzando a gozar de los suaves efectos de la Zona Boreal templada, se llevó el Mayorazgo de las felices influencias.[23]

Este pasaje es típico del fraseo retórico *como si* de Peralta. Su uso aquí señala tanto al sentido común del ingenuo, que podía creer que el clima producía "virtud" y que el suelo producía "privilegios de la sangre", como a la educada voz de Peralta, quien era más listo que eso. Pero pronto vemos que el *como si* no debe estar muy lejos de la verdad del asunto, pues parece ser confirmado por el curso de los acontecimientos. La posición privilegiada de España, entre el Mediterráneo y el Atlántico, y entre África y Europa, la ha convertido en "puerta, y trono de la Europa" (una referencia a los pilares o

23. Peralta Barnuevo, Pedro. Ob. cit., cap. I, cols. 3-4.

columnas de Hércules que, desde Carlos V, adornan el escudo real de España). Es "como si" España hubiera sido adornada con "tan ilustres dotes" del mismo "supremo Autor de la Naturaleza". Es como si la historia confirma lo que siempre era geográficamente cierto por la gracia de Dios.

La confirmación poética de esta verdad histórica se manifiesta en el lenguaje dinástico de Peralta. El suelo es "noble" y es el "primer honor" del hombre, mientras que el clima parece infundir "virtud" y el "terreno", fluir en la "sangre". La patria es una "estirpe" o "alcuna" que establece la "nación". Las metáforas dinásticas, comunes en el discurso bíblico de la Iglesia, se combinan con un léxico aristotélico sobre las "exhalaciones" de los minerales, y la esfera sublunar y las "inhalaciones" de la terrestre. Como "país" bendecido con las mejores influencias climatológicas africanas y europeas (una condición confirmada en retrospectiva solo por la historia), ha heredado un "mayorazgo" de felices influencias.

"El país" en Peralta es un *como si* noble linaje y herencia no se fundara en el clima y el suelo, sino en el lenguaje dinástico y aristocrático de la historia en la que esas cosas imaginarias son prefiguradas. En los siguientes capítulos, este noble linaje del país será "armonizado" con el noble linaje de los héroes culturales. Peralta utilizará un lenguaje y conceptos similares para la historia peruana, reciclando, en algunos casos, *topoi* ya bien establecidos tomados de los *Comentarios reales*, en los que, por ejemplo, las riquezas minerales del Perú producen "generosas facultades" y "minas de entendimiento" entre sus hijos. Dadas la extraordinaria riqueza de las minas peruanas, estas facultades peruanas excedían en mucho las de los europeos.

Peralta era un lector talentoso y riguroso, que entendía que los topónimos podían resultar de errores o ilusiones. Después de todo, él mismo señalaba que a un "florentín usurpador feliz" le habían asignado "del título de un mundo". Siguiendo la canónica historia del epónimo Berú del Inca Garcilaso, Peralta señalaba que el nombre del Perú "se le impuso el accidente de una voz repetida por un bárbaro dueño, o habitador del Pueblo, a que aportó la Nave, que, para reconocer la Costa, envió el primero descubridor del Mar Pacífico".[24] En su análisis crítico del origen del nombre "Iberia", por otra parte, anotaba con sarcasmo que "hay algunos que no quieren que haya Rio sin su Rey, hermanándole con la región, pretenden, que también el

---

24. Ibíd., cap. I, col. 104.

nombre de este naciese de aquel mismo Ibero". Esos crédulos buscadores de reyes epónimos habían sostenido que "Ibero" era el nombre de un antiguo rey peregrino. Peralta insiste, sin embargo, que en el caso de "Ibero" esta era una "conjetura absoluta [...]por fundarse en mala costumbre con que los hombres, como si fuese generación el Imperio, han hecho a sus primeros Reyes Ascendientes de los Reinos, a quienes con una especie de política genealogía han dejado como estirpe el nombre; como se vio en los Asirios, Medos, Troyanos, Latinos, y Romanos [...]".[25]

Una vez más, Peralta utiliza aquí el mismo tipo de lenguaje y argumento que en los pasajes sobre el "clima y suelo" de España, que vimos anteriormente. Por "mala costumbre", los hombres creen lo que es manifiestamente contrario a la razón, es decir, hablan sobre el pasado como si este descendiera del presente, como si los orígenes pudieran ser comprendidos a partir de sus consecuencias. Pero a diferencia de algunos de los más estrictamente racionales historiadores ilustrados del siglo XVIII, Peralta (como Vico) no rechaza de plano tal "costumbre". Había un fuerte precedente para ser cuidadoso: la genealogía política de reyes epónimos, que iba desde los asirios hasta los romanos, trazaba la teoría de las antiguas cuatro monarquías o periodización de la marcha del "imperio universal" hacia el occidente y la historia universal.

La teoría se basaba en la famosa interpretación de Daniel del sueño del rey Nabucodonosor, en el que el cuerpo del rey es leído "como un criptograma de las Cuatro Edades del mundo". La sucesión de las cuatro monarquías terminaría, después de la plaga del anticristo, en la final Edad de Cristo de San Agustín, y muchos sostenían que esa última edad era el destino de la del Sacro Imperio romano centrado en "Germania". Aunque el esquema de las cuatro monarquías fue criticado por Jean Bodin en su *Método para la fácil comprensión de la historia* (1566), parece haber generado simpatías en al menos algunos historiadores de las cortes de Carlos V y Felipe II, y Peralta estaba muy familiarizado con sus historias.[26] Williams interpreta la tolerancia de Peralta a ese tipo de pensamiento no científico como una

25. Ibíd., cap. I, col. 105.

26. Véase: Grafton, Anthony. *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2007, pp. 167-173; Kelley, Donald. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. New Haven: Yale University Press, 1988, cap. 1, nota 4, pp. 75-92; y Tanner, Marie. Ob. cit., pp. 150-151.

"negociación" con su censurado medio, pero yo sugiero que existen buenas razones para leerla como un fiel reflejo de su prefigurado lenguaje de *como si* para escribir historia.

El hecho de que Peralta desaprobara esa "genealogía política" generativa no le impedía aceptar la idea común de que "un río debe tener su rey", ya que, en el caso de "Ibero" e Iberia, esta hipótesis no era "tan débil". Era "constante" para Peralta que el nombre "Iberia" en realidad había sido tomado del río Ibero (Ebro y, en latín, *Iberus*). El problema no era tanto que en los anales de la historia no pudiera rastrearse un rey llamado "Ibero" que le diera su nombre a ese río, sino que este, entendido como un sujeto geográfico "comunicante", parecía confirmar históricamente su propia afirmación geohistórica, grabado en el territorio, para "comunicar a la Península". La hipótesis del río no era "tan débil" entonces, precisamente porque para Peralta afirmaba lo que parecía ser un hecho empíricamente observable: el río Ibero "comunicaba a todo el país".

Por supuesto, el argumento en favor del río no es más convincente que el argumento en contra del rey, puesto que no es en el terreno empírico, geográfico, que "Ibero" entra en la historia de un "país" imaginado, aún inexistente. El argumento sobre Ibero se basa en el terreno poético de la antigua costumbre griega de designar pueblos con los nombres de los ríos, y es ese terreno el que también pisa el rey. Para decirlo brevemente, la "relación íntima" de ríos y reyes, en la obra de Peralta, se realiza efectivamente por medio del consagrado oro poético y político de la homonimia. La homonimia crea efectos *como si*, en virtud de los múltiples dominios semánticos aludidos por un solo nombre. La "Historia" es una de esas homonimias.[27] En la historia de Peralta, los nombres de lugares (Hispania, Iberia, España), armonizan con los de reyes (Hispania), ríos (Ibero) y pueblos (iberos, españoles) en juegos críticos y poéticos de asociaciones *como si*. La verdad de este discurso histórico se encuentra en estos juegos poéticos.

Estos juegos son tan antiguos como la historia y la verdad. Los colonos griegos que llegaron a la boca del llamado Iberus en el siglo VI a. C. nombraron a los pobladores de la región "Iberos". Los historiadores sugerían que el nombre derivaba de las palabras vascas para "río" (*ibai*) y "valle" (*ibar*).

---

27. Sobre la historia como homonimia, véase: Rancière, Jacques. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*. Traducción del original francés de Hassan Meletry. Mineápolis: University of Minnesota Press. 1994.

La costumbre griega de designar pueblos con los nombres de ríos es muy común en las *Historias* de Herodoto, por ejemplo. De hecho, este autor clásico gastó ríos de tinta en descripciones de primera y segunda mano de ríos, tierras y gentes, que el "bautizó" para la historia griega bajo una plétora de *logoi* y topónimos correspondientes.[28] Se puede rastrear un mecanismo poético y *topos* similar en la creencia de Herodoto —y, más precisamente, de los griegos— de que los pueblos "bárbaros no podrían vivir sin un rey".[29]

Para el razonamiento de Peralta, sin embargo, es más fatal o útil (dependiendo de su epistemología) que ningún "río" o "rey" pueda dar su nombre a un "país" aún inexistente como tal, excepto en el sentido de que uno sea el doble o el "eco" del otro. En otras palabras, "país", "río" y "rey" son juegos poéticos del lenguaje *como si*, o imágenes del pensamiento, que solo pueden nombrarse mutuamente. En suma, lo que hace "verosímil" la hipótesis del río, para Peralta, es la poética de "genealogía política" que en la superficie rechaza en el caso del rey llamado Ibero. Esto es así porque el lenguaje de la historia de Peralta ya ha prefigurado "el país", pero como un "animado viviente de razón" o sujeto dinástico *como si*, que corresponde al lenguaje de aquellos que la escriben.

Así, Peralta está dispuesto a aceptar la idea que Hispania o España tiene su rey epónimo. "Hispania", que para Peralta es el origen de "España", así como de la "Nave Política que es el Nombre de España", presentaba problemas similares de etimología, asociación e interpretación histórica que "Ibero". Pero luego de considerar las alternativas, Peralta se queda con la idea "verosímil" de que "Hispania" haya tomado su nombre de "Hispano, compañero de Hércules de Egipto". Para Peralta, entonces, Hispano es el primer rey y fundador epónimo de "Hispania". Su "descubrimiento", entonces, alinea a "España" con los antiguos imperios universales de las cuatro monarquías, cuyos nombres también derivaban, en una suerte de "genealogía política", de reyes epónimos. Al darle a "Ibero" otro origen —es más, uno similar al origen del nombre de Perú (también llamado con el nombre de un río y un nativo en una lengua bárbara)—, Ibero se diferenciaba como

28. Geary, Patrick J. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press. 2001.

29. Hartog, François. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 200.

"país" (que incluía a Portugal) de la "Nave Política" del imperio llamado "Hispania" y, luego, "España".

Ahora quiero sugerir que fue la propia posición de súbdito *como si* de Peralta como historiador colonial de España —es decir, su estatus de criollo que escribe la "genealogía política" de España *como si* fuera un español, pero desde el "país" del Perú, *como si* el "Imperio Peruano" fuera un futuro España— lo que ayuda a explicar o, mejor dicho, a "interpretar" su empresa imaginaria. Aunque el historiador limeño nunca pisó "suelo español", era un vasallo provinciano del "Imperio de España". Por ello, lee su historia con una "generosidad" colonial que no está basada en el *amor propio*, sino en el *amor ajeno*, es decir, desde una hermenéutica crítica de empatía y afinidad que vive en costumbres, nombres y libros. Siguiendo los grandes ejemplos de sillón de Tácito y Livio, y los historiadores cortesanos oficiales de las Indias, Antonio de Herrera y Antonio de Solís,[30] Peralta deja de lado el por entonces común entusiasmo por el conocimiento y los relatos de viaje de primera mano, y en su lugar insiste en la intimidad hermenéutica que está a disposición de aquellas almas pacientes que merodean en los recintos de los archivos.[31] Este movimiento es patriótico, pues Peralta desvía, con el mismo gesto, las críticas contemporáneas a los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, por entonces acusado de "gruesas exageraciones" supuestamente inevitables debido al nuevo pecado historiográfico llamado *amor propio*.

Dejar de lado la preferencia por la autoridad etnográfica que caracterizaba al siglo XVIII, fue (y aún es) condenado por historiadores y antropólogos profesionales, pero fue bastante útil para la causa política y poética más profunda de Peralta. Esta causa no solo era ofrecer el "Perú", a través de sus "ilustres hijos" como "Tributo" a la "Virtud" y al "Imperio" de España; ni era solo sugerir que la relación entre el Perú y España era la misma que antes había tenido Hispania con Roma, cuando era la "más noble Provincia" del gran Imperio. Esos argumentos ya habían sido hechos por el Inca Garcilaso de la Vega. Es cierto que necesitaban reformularse ahora que el Perú había madurado y que, en ciertos aspectos, la grandeza de España había declinado;

---

30. Peralta Barnuevo, Pedro. Ob. cit., cap. I, cols. 1-4.

31. Véase: Cañizares-Esguerra, Jorge. Ob. cit. De hecho, Peralta le da la vuelta a la "epistemología patriótica" criolla.

pero, precisamente por eso, se había reditado la segunda edición de los *Comentarios reales* en Madrid (en 1723).

Pero, como buen príncipe de la historia que era, Peralta llevaría las cosas más allá. "Hispania" se había convertido en "España", y esta en una Roma moderna, que esparcía las "virtudes" humanistas de "la pluma y la espada" a su provincia favorita al otro lado del "Orbe político". A pesar de la ausencia de bibliotecas y de auspiciadores como los que abundaban en Europa, el "Perú" podía ofrecerle a "España" una virtud que ella no poseía, pero que necesitaba desesperadamente: una historia crítica pero generosa de su propio nombre. España era, como el príncipe, un "animado viviente de razón" más grande que la cadena dinástica de héroes culturales que habían maniobrado la "Nave Política" a través de los "Océanos de los Siglos". El futuro de ese "animado viviente de razón" se encuentra en el Perú, el lugar desde el cual se ofrece la historia de España. En resumen, la historia de España de Peralta ejecuta un *translatio studii*, o giro geográfico de conocimiento, desde la vieja metrópoli imperial al nuevo centro colonial.

El nuevo "asiento" del conocimiento histórico y del Imperio

Luego de haber preparado el terreno, Peralta estaba listo para escribir una historia épica del Perú en verso. Dedicada, como era debido, al marqués de Castelfuerte, virrey del Perú, *Lima fundada* es un "poema heroico de la verdad", que canta las *res gestae* de la fundación del virreinato del Perú y de su "Ciudad de los Reyes del Perú". Pero no se trata de un poema ordinario: *Lima fundada* es una actualizada transposición en verso de los prosaicos *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. La historia del Perú de Peralta tiene solo "la forma" y no "el contenido" de un poema, pues su "animado viviente de razón" no solo se apoya en la recientemente reditada historia del Inca Garcilaso, sino también en innumerables citas como un ejército de hormigas que revelase una vasta erudición.

La principesca dedicatoria de *Lima fundada* está dirigida al virrey del Perú. De manera similar al príncipe español, que era la "suma inmortal" de todos los logros y toda la sangre de sus ancestros, el virrey es "inmortalizado" a través de la "geometría del honor", que lo alinea con el conquistador del Perú y fundador de Lima, Francisco Pizarro, ágil y grande como Eneas. Tanto el conquistador como el virrey son "héroes" del "Peruano Imperio" (un término utilizado por el Inca Garcilaso) y del "Orbe Peruano". Esta

última expresión denomina el vasto alcance del poder virreinal de Lima, que se extendía más allá de los límites del antiguo Imperio inca, llegando por el norte a Panamá y por el sur a la Patagonia.

Pero la "geometría del honor" de Peralta incluye a "virreyes, arzobispos, santos y hombres ilustres" del Perú y alcanza tiempos anteriores a Pizarro, incluyendo al propio Manco Cápac, fundador de la dinastía inca. Como otros antes y después de él, Peralta conecta las dinastías "Inca" y "ultramarinas", o dinastías españolas, en una sola cadena de "emperadores peruanos". Lo que une a los linajes reales del Cuzco y Castilla era el histórico acto de transferencia de imperio y "unión de imperios" realizado por Pizarro. Cantando la versión del Inca Garcilaso, Peralta señala que Pizarro había pasado la "borla colorada" (*maskaypacha*) o "real insignia" inca del ejecutado "Tirano" Atahualpa al siguiente legítimo heredero, Manco Inca (ya que el príncipe Huáscar había sido asesinado), pero que Manco se la había regresado a Pizarro.[32] Este le dice a aquel que antes de aceptar la "real insignia" debe consultar a su Emperador. Al final, y en parte gracias a las intervenciones celestiales de San Miguel Arcángel y la Virgen María, se pasa la "real insignia" inca a Carlos V.

"Y con assombro de ambos Hemispherios": un imperio formar de dos imperios

El poema heroico de Peralta relata que el siguiente paso de Pizarro fue marchar a la costa para fundar Lima, "la Ciudad de los Reyes que forma un Imperio de dos". Es significativo que Peralta se refiera a Lima como la "Ciudad de los Reyes del Perú". El significado de esa frase titular es ambiguo y, en Peralta, parece serlo intencionalmente, ya que puede significar la "Ciudad de los Reyes en el Perú" o "Ciudad de los Reyes del Perú", es decir, la Ciudad de los Reyes incas y ultramarinos del Perú.

Como el autor explica en el prólogo, los modelos para *Lima fundada* son Homero, Horacio y Virgilio, aunque la obra este último es "más admirable por su vaticinio". Como Vico, Peralta sostiene que el verso se encuentra en el origen de la vida civilizada o "política": "pues si se redujeron los

32. Sobre la *maskaypacha* en el Perú colonial, véase: Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ*. Durham: Duke University Press, 1999 [edición en español: Lima, UNMSM-Banco Santander, 2002].

hombres á la vida política, fueron sus reducciones las primeras conquistas de los versos". El argumento histórico es que las hazañas de Pizarro son comparables a las de Aquiles, Ulises y Eneas, pero tales logros, "de poco sirven si no hay voz de genio que lo entone". Para Peralta, ese es el motivo por el que Virgilio es el "Príncipe de la Épica", pues él deseó lo siguiente:

> Unir la ilustración de la patria á la del héroe, con la memoria de los grandes que habia producido despues de él hasta Augusto (en cuyo tiempo escribía), para exaltar la ascendencia con la posteridad y celebrar el ejemplo con la imitación. Y como esto no podía hacerse sin quebrantar la ley de la unidad de acción y pasar mas allá de la catástrofe ó de la conclusión, discurrió poner aquellos grandes hombres en una predicción, haciéndoles un elogio adelantado y formándoles un canto de futuro [...]. No podía arder en mi ménos activo el celo de la patria que en aquel famoso poeta [...]. Y así deseando no dejar de la mano el hilo de la gloria de esta ínclita ciudad, aspiré á manifestar aquella virtud con que hecha un fénix político, ha sabido ser heredera de sí misma, uniendo para con su alto origen, el aprender y el competir, y haciendo de aquel mismo pagar lo que le debe, el darle lo que la enriquece.[33]

En este notable pasaje, Peralta divulga su poética y política de la historia. Su propósito es hacer que los héroes cantados del pasado paguen por la "ascendencia con la posteridad" que la pluma del historiador ha anunciado. A pesar de los reclamos de Riva-Agüero y de Brading, no se podría imaginar una concepción de la historia más "política" y "nacional" que esta. En la historia de Peralta, Lima "armoniza" las dinastías inca y española, como el "Fénix Político" que en su brillante elevación extiende un linaje futuro de la gloria del pasado heroico con la grandeza aún porvenir. El interés de Peralta por Lima no es más estrechamente "aristocrático" ni "urbano" que el de la mayor parte de historias nacionales peruanas de los siglos XIX y XX, incluyendo las de Lorente y Basadre. Por el contrario, Peralta canta a Lima porque, como el príncipe, ella es la "cabeza Real" y el "asiento de estudio" que une los imperios de "España" y "Perú". Ayudada por el "genio" del historiador, esa unidad podía escribir y, con ello, habitar su propio futuro glorioso.

---

33. Peralta Barnuevo, Pedro. *Lima fundada o conquista del Perú.* Lima: Francisco Sobrino, 1732, s. f. La obra se consultó en la John Carter Brown Library.

Una llamativa representación gráfica, que se aproxima a la imaginería del poema dinástico de Peralta, fue impresa para la *Relación histórica del viaje a la América meridional* (1748) de Antonio Ulloa y Jorge Juan (1748), e insertada en el apéndice titulado "Resumen histórico del origen, y sucesión de los Incas, y demás soberanos del Perú, con noticias de los sucessos más notables en el reynado de cada uno".[34] La ilustración capta el estilo clásico y majestuoso de las historias de Peralta, así como el espíritu barroco de su época (véase la imagen 7). Se hizo para el acontecimiento real de la ceremonia de proclamación del príncipe Fernando VI. El grabado fue realizado por Juan Bernabé Palomino y estaba basado en un dibujo de Diego Villanueva. A su vez, el dibujo de Villanueva estaba basado en el arte pictórico de Alonso de la Cueva, un clérigo criollo que trabajaba en Lima. Como *Lima fundada* de Peralta, el "Resumen histórico" (compilado por Ulloa) era una interpretación resumida y por momentos crítica de la versión del Inca Garcilaso de la Vega de la dinastía inca, aunque en el estilo árido de los anales. Una forma de escritura tan admirada por los historiadores de la Ilustración, pero que Peralta probablemente hubiera encontrado tediosa y primitiva.

Como el frontispicio alegórico de la *Historia de España vindicada* de Peralta, la ilustración de Palomino y Villanueva es una "ofrenda" alegórica al príncipe Fernando VI.[35] Representa su sucesión alegórica "como si" fuera a un "trono peruano" que está constituido gracias a una "genealogía política generativa" y retrospectiva. En Peralta, este "trono peruano" imaginario es identificado como el "Regia mental heredera" del príncipe, ya que la "borla colorada" de los incas era una de "sus [de Fernando] insignias Reales". En realidad, esta ilustración es, asimismo, un "espejo del príncipe" hecho en

---

34. Ulloa, Antonio de y Jorge Juan. *Relación histórica del viaje a la América meridional.* Madrid: [s. n.], 1748.

35. El príncipe Fernando VI era la esperanza de los reformistas españoles, incluyendo al principal y muy controversial filósofo español de la época, Benito Jerónimo Feijoo, con el cual Peralta mantuvo correspondencia. Es interesante anotar que Martin Sarmiento —estudiante de Feijoo y, durante algún tiempo, cronista oficial de las Indias— también había buscado el favor del Príncipe para su diseño de la fachada del Palacio Real Borbón de Madrid. El diseño de Sarmiento incluía columnas alegóricas con la imagen de Atahualpa (el "Emperador peruano") y Moctezuma (el "Emperador mexicano") como "troncos" que se integraban simbólicamente a la vasta genealogía real del trono español (véase: Sarmiento, Martín. *Sistema de adornos del Palacio Real de Madrid.* Madrid: Sociedad Estatal, 2002).

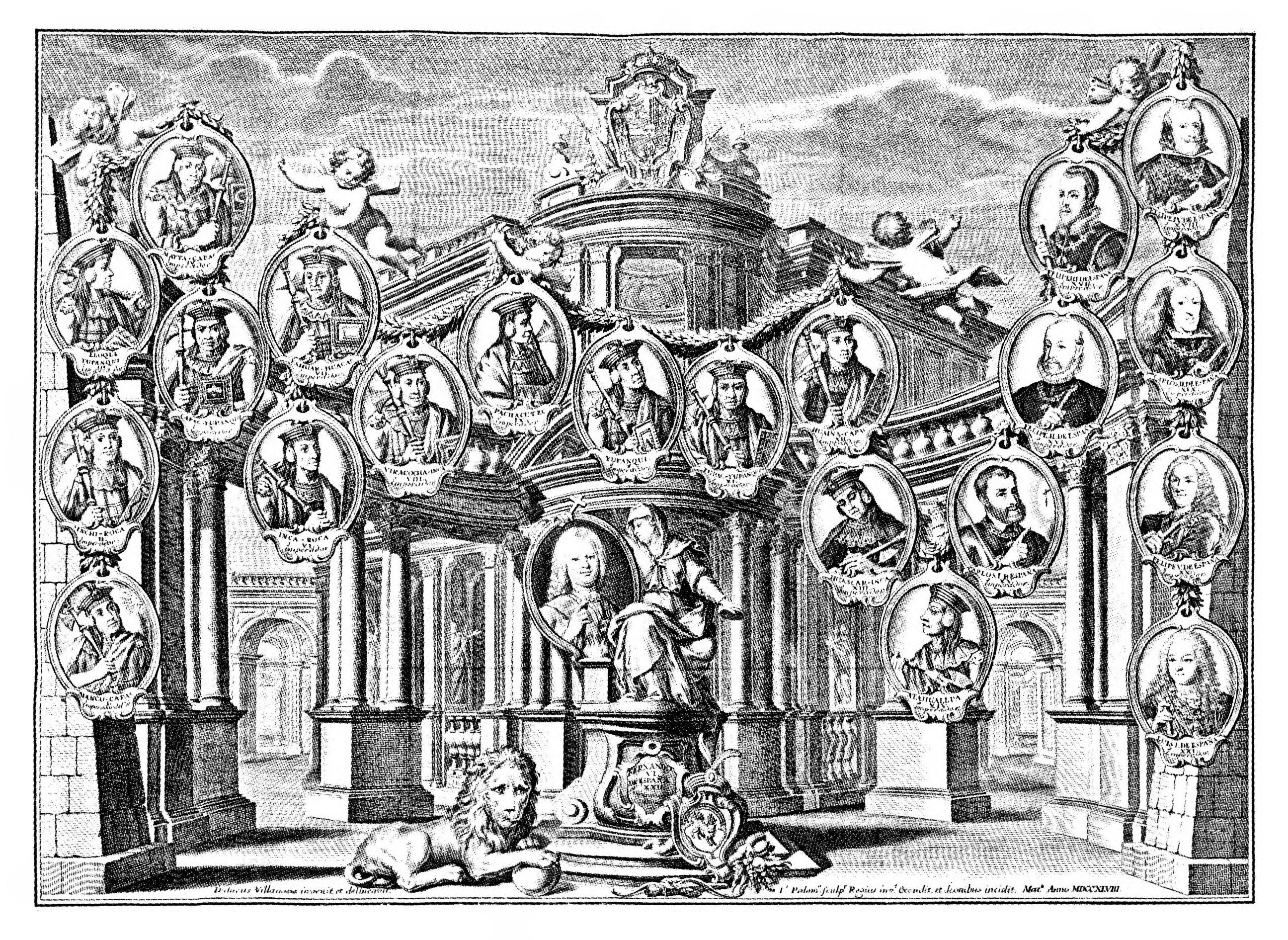


Imagen 7. Grabado de la *Relación histórica del viaje a la América meridional* de Antonio de Ulloa y Jorge Juan (Madrid, 1748).

papel, un doble libresco de los arcos efímeros que eran erigidos para las ceremonias de entrada de los virreyes de México y Perú.[36] Además, la imaginería de sucesión o procesional que presenta parece haber sido representada en las plazas de Lima.[37] Desafortunadamente, no disponemos en este caso de una erudita "interpretación del pensamiento de la estampa" como la realizada por Peralta en la *Historia de España vindicada*.

En todo caso, los "Emperadores peruanos" están enmarcados por lo que parece ser una representación alegórica del *Teatro Político* —un *topos* de la Edad de Oro española que condensaba la noción de "Orbe Político" y que aquí parece representar el "Orbe Peruano"—.Unos ángeles elevados sostienen la "cadena de honor" de oro que enlaza los cuadros colgantes de los miembros de las dinastías inca y española del Perú, desde el fundador Manco Cápac hasta el recientemente proclamado rey Fernando VI. En esta representación majestuosa del Perú como linaje dinástico soberano, el "último" inca, Atahualpa, aparece como el "XIV Emperador Peruano". Atahualpa ofrece su cetro real al emperador del Sacro Imperio romano, Carlos V, aquí llamado "XV Emperador del Perú" y cuyo cuadro colgante exhibe la Santa cruz que absorbe la pagana de Sol de Manco Cápac, del que descendió el primer Inca (presentado en el primer cuadro colgante de la parte inferior izquierda de la figura). El hacedor de esta "dinastía peruana" parece ser *fides*, es decir, la fe. Esta ahora prepara el cuadro de Fernando VI para ser colgado como el último eslabón en la "cadena de gloria" o "geometría de honor" de los "Emperadores peruanos".

Significativamente, la fe ocupa el lugar simbólico de la reina en el frontispicio de la *Historia de España vindicada* de Peralta (compárese las imágenes 6 y 7). Allí, la reina sostiene la imagen del mismísimo príncipe Fernando, a quien la ninfa o historia (Peralta) esta "instruyendo". Aquí la fe instala a ese mismo príncipe como el nuevo rey de España y emperador del

---

36. Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Mexico*. Nueva York: Routledge, 2004; y Osorio, Alejandra. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.

37. La imagen de Lima como la unión de las historias dinásticas de los "Monarcas del Perú" incas y españoles se representó en las fiestas reales llevadas a cabo en las plazas de Lima en 1723, que el mismo Peralta describió. Este añadió a su descripción de las celebraciones un resumen histórico de la dinastía inca que se adelantó al de Ulloa (véase: Peralta Barnuevo, Pedro. *Jubileo de Lima y fiestas reales*. Lima: Luna y Bahorques, 1723).

Perú. La centralidad de la fe en esta dinástica composición del Perú la hace muy distinta al esquema de Alonso de la Cueva y otros similares hechos en el Perú en la década del 1720.Como se dijo, estas imágenes sirvieron como modelos para Villanueva y Palomino, y fueron indudablemente conocidos por Peralta.

En la representación pictórica de Cueva de la sucesión imperial de los "Reyes del Perú", así como en otras versiones peruanas de esta, Jesucristo, "el Rey de Reyes" aparece sentado en su trono celestial en la parte superior de la composición, flanqueado por los escudos reales de Castilla (española) y el Perú (incaico), respectivamente (véase la imagen 8). A diferencia del grabado de Palomino, en el que el escudo real de Castilla adorna la cornisa del arco imperial, mientras que la "borla colorada" o *maskaypacha* del Inca está tirada en la parte inferior izquierda, en las anteriores versiones peruanas, los escudos dinásticos de "España" y "Perú" se encuentran ubicados de manera similar en el mismo plano superior. Además, la reina inca Mama Ocllo (o Mama Huaco) aparece frente a Manco Cápac, como la madre o progenitora de todos los "Reyes del Perú". La ilustración de Villanueva y Palomino remplaza hábilmente a Mama Ocllo por la fe, tal vez para evitar cualquier sugerencia a una ascendencia sanguínea "india" o "pagana" de un linaje que incluye a los Habsburgo y Borbones.[38]

En lugar de descartar las artes de la historia de Peralta, en este capítulo he propuesto que sus historias dinásticas de "España" y el "Perú" ofrecen brillantes reflexiones sobre la naturaleza y teoría de la historia en el mundo colonial hispano. La poética de "imitación" de Peralta configuraba al príncipe y a la historia como si ambos fueran "animados vivientes de razón" y "cabezas" de la "nación" y la patria. Esta era, precisamente, la posición mimética de Lima y de Peralta en relación con "España" y el "Perú". Este era a aquella lo que "Hispania" era a "Roma". "Lima" hacia posible esa conjugación futura, puesto que, gracias a la *Historia de España vindicada* de Peralta, la "Ciudad de los Reyes del Perú" ahora era la ilustre locación de una *translatio studii* ingeniosa que de "un imperio [es capaz] formar de dos imperios".

---

38. Sobre las imágenes peruanas de los reyes incas y españoles de Alonso de la Cueva y de otros, véase: Majluf, Natalia. "De la rebelión al museo: genealogías y retratos de los incas, 1781-1900". En Thomas Cummins et ál. *Los incas, reyes del Perú*, pp. 253-327. Lima: Banco de Crédito, 2005.

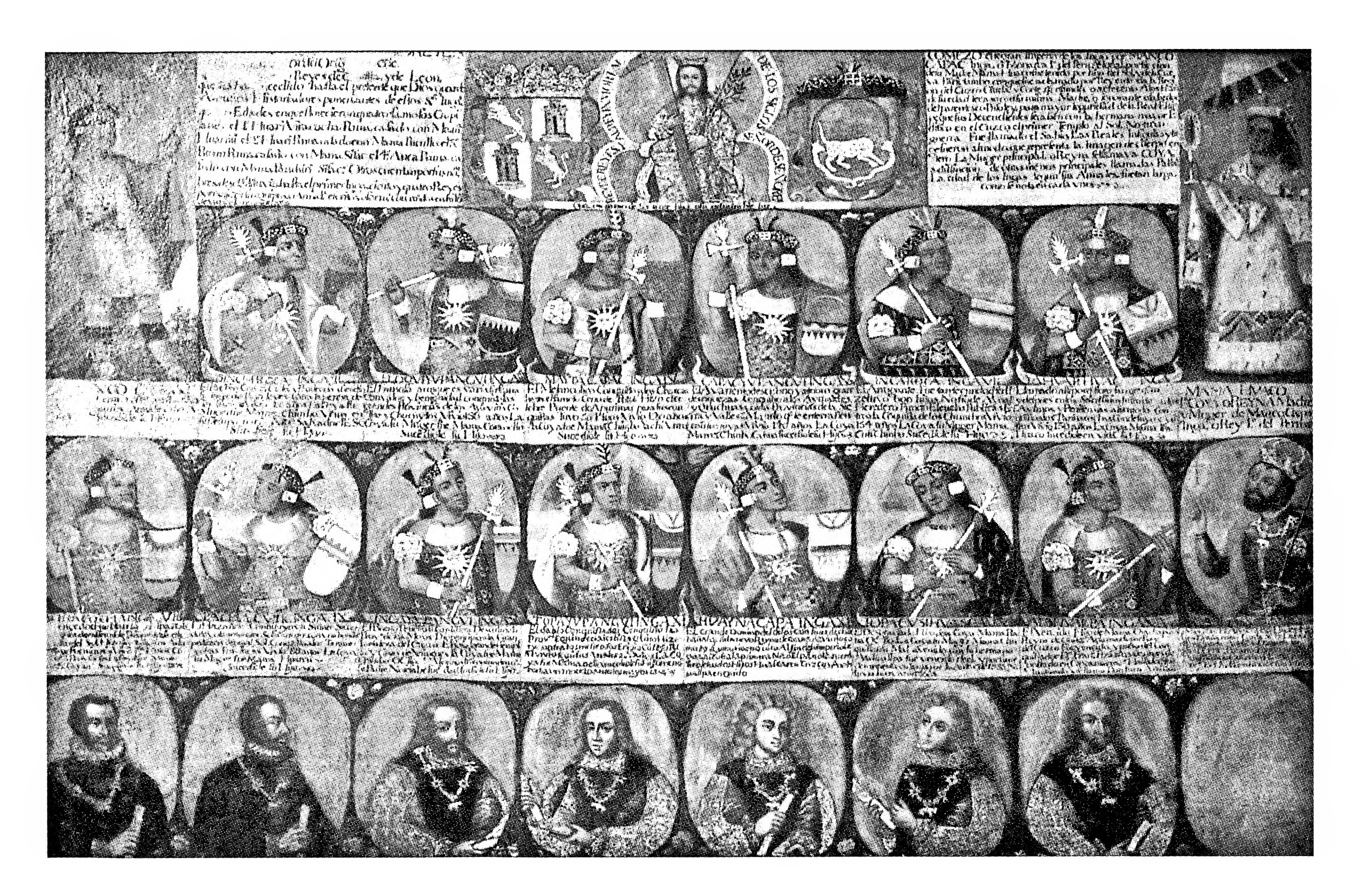


Imagen 8. Efigies de los ingas o reyes del Perú, óleo atribuido Alonso de la Cueva (c. 1725, Museo de la Catedral de Lima).

La *Lima fundada* de Peralta escribía el pasado glorioso de Lima como su propia "herencia" o futuro. Es en su posición de limeño-colonial como "Nimpha de Historia" que Peralta ofrece a "España" un pasado glorioso para que el "Perú" tenga un futuro brillante. La prognosis o poética de la historia de Peralta es una clara respuesta a la pregunta del príncipe de cómo reinar. El consejo de la historia al príncipe que ella misma hace es el siguiente: reina "como si fueras una copia de mi ser futuro".

El futuro de la historia peruana después de Peralta sugiere que el nombre del Perú podía tener efectos políticos "generativos", incluso a pesar de que el "libro de los reyes" o historia dinástica encontró primero un lugar de descanso en la ilustrada historia natural del "país" y luego en la historia republicana "del pueblo y de la patria". Así, el reino de las artes de la historia sobreviviría al reino de las principescas artes del reinar.



Capítulo 4

El nombre propio del país de los Incas

> En el instante en que nombramos al Perú, empiezan á desaparecer de nuestra vista sus pueblos y ciudades, y se aniquilan hasta los soberbios chapiteles de la opulenta Lima [...]. Penetrando en los oscuros siglos que ya dejaron de existir, en busca de los fragmentos de los edificios de los Incas para completar la historia de sus monumentos; hemos venido á parar en aquellos dias en que la huella humana no habia surcado aun las arenas de esta region afortunada, ni el brazo labrado de sus fértiles campiñas. Solo aparece la naturaleza rodeada de un silencio misterioso.

Hipólito Unanue, "Geografía física del Perú", *Mercurio Peruano,* n.° 106 (1792)

> No sé si fue un movimiento poético, en el que se tomaba por la nación el suelo; ó si fue una de las verdaderas locuras que no escasearon en la época de la emancipación; el hecho es que se proclamó la independencia del Perú, ó la reconquista del imperio de los Incas como una misma cosa.

Bartolomé Herrera, *Sermón pronunciado el día 28 de julio de 1846, aniversario de la independencia del Perú* (1846)

A mediados del siglo XVIII, un ilustrado proyecto borbónico y criollo de restauración imperial se propuso recobrar la desaparecida grandeza y prestigio de "España" y "Perú". Para usar sus metáforas naturalistas, ese proyecto preparó el terreno para el cultivo erudito de un florido patriotismo basado

en un discurso histórico, científico y práctico sobre el *país*. Como sucedía en Europa, el antiguo lenguaje teológico y dinástico, y los *topoi* de los "tres reinos de la naturaleza" —mineral, vegetal y animal— y la *scala naturae*, o "Gran Cadena del Ser", eran claves en este discurso. Sin embargo, como ha sostenido Arthur Lovejoy, las nociones neoplatonistas o aristotélicas de la plenitud y la continuidad, inherentes a esos antiguos *topoi*, fueron claramente secularizadas, vueltas ciencia y romantizadas para Europa.[1] El antiguo lenguaje "óptico" y el *topos* de los "ojos de la historia" —presente desde Tácito hasta Vico; y, en el Perú, en Peralta— ahora se convertían en la mirada romántico-científica del "observador".

El resultado de estos cambios fue un discurso histórico, más medido y "práctico", sobre la "naturaleza" y el "hombre". En el Perú, la "peruanización" de dos antiguos *topoi* contribuyó enormemente a la naturalización y secularización del discurso histórico del Perú como país: "clima" y "suelo". Las investigaciones sobre el clima circunecuatorial andino sería la base de la noción neoplatonista e ilustrada de que el Perú albergaba todos los climas del mundo y, por ello, era un microcosmos completo del universo entero. Al no faltarle nada, el Perú era la más universal de las tierras del planeta. El "suelo" era otra metáfora clave en la noción romántico-científica de que el Perú era una antigua tierra de "genio" nativo. Tomadas en conjunto, ambos *topoi* preparaban el terreno para imaginar al Perú como una entidad independiente y soberana. La visión del siglo XVIII de la "tierra de los Incas" como "país" de "naturaleza", llamado Perú, sentaría las bases epistemológicas y poéticas de la historia republicana del pueblo.

Clima y suelo

El concepto de clima y la tradición de la "teoría de los climas" tenían antiguas raíces y pueden rastrearse hasta los escritos griegos y romanos de Platón, Aristóteles, Polibio, Plinio, Tito Livio, Tácito y Cicerón. Ambas se transmitieron a través de los escritos medievales y modernos de Tomás de Aquino y Jean Bodin, entre muchos otros. Los historiadores españoles y de la América española de la época también produjeron una rica literatura sobre la historia

---

1. Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1978 [1936], caps. VI-IX.

natural del Nuevo Mundo. Los escritos sobre el Perú de Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), el estudioso jesuita José de Acosta (1539-1600) y Antonio León Pinelo (1590-1660) formaron una impresionante y erudita tradición que combinaba reflexiones teológicas y filosóficas, con historia natural. Acosta había sugerido que el interior del Perú era el lugar más cercano al paraíso terrenal y León Pinelo lo superó al afirmar que el Perú era el auténtico lugar del jardín del edén.

Entre los criollos peruanos que contribuyeron a esta tradición, la "astrología patriótica criolla" del fraile agustino Antonio de la Calancha (1584-1684) también era un precedente notable. Con un estilo patriótico criollo, este religioso había confirmado la evaluación hecha por Acosta del Perú, añadiendo una lectura astrológica favorable.[2] Calancha estaba convencido de que las estrellas y clima del Perú, así como sus abundantes recursos naturales, sobrepasaban en mucho a los de Europa y que, por ello, el Perú (para Calancha, quien vivía en Chuquisaca, "Perú" abarcaba más o menos toda Sudamérica) era la tierra más bendecida y universal de la Tierra. De hecho, en las profundidades de las minas de Cailloma, Perú, un indio había desenterrado tres cruces en la víspera del descubrimiento, en Jerusalén, de la cruz de Cristo del emperador Constantino. Más aún, Perú mismo estaba ubicado bajo la Cruz del Sur, formada por cinco estrellas. Para Calancha, estas eran señales providenciales de las inigualables "ventajas" del Perú, que "todo el mundo envidiaba".[3]

---

2. Cañizares-Esguerra, Jorge. *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World.* Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 64-78.

3. Es necesario señalar, sin embargo, que Calancha consideraba que el nombre de Perú era una maldición. Como producto de una lectura errada de la versión del Inca Garcilaso y de haberla confundido con otras lecturas, Calancha se olvidó de "Berú" e insistía que el río estaba ubicado más al norte y era llamado "Verú". Su prueba, sin embargo, era astrológica. "Verú" era el nombre de un cometa "muy largo i angosto, a la manera de espada sin guarnicion; anda cerca del Sol, es orrible y espantoso; su naturaleza es mezclada de la de Saturno i Mercurio; corrompe los frutos de la tierra i las mieses; significa muerte de Reyes, de nobles, de príncipes, grandes señores i ricos ombres [...]. Don Francisco Pizarro vido esta tierra Verú; para el i para muchos tuvo las condiciones del cometa [...] i causó su entrada, muertes de Reyes Ingas, no nobles Caziques, de principales Curacas, i la desastrada del Marques [...]" (Calancha, Antonio de. *Crónica moralizada.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974 [1631], pp. 76-77 y 134-137).

Las investigaciones, escritos, diagramas y mapas del prolífico naturalista prusiano Alexander von Humboldt (1769-1859) fueron claramente significativas para forjar la imaginación histórica americana a inicios del siglo XIX. Sin embargo, la visión histórica natural de América, y en particular del Perú, como florido microcosmos de incomparable diversidad natural se estableció antes del arribo de Humboldt a costas americanas. En su crítica revisionista, Jorge Cañizares-Esguerraha argumentado recientemente que la obra de Humboldt tiene un carácter "derivado".[4] Para apoyar su argumento, este autor destaca, en particular, las investigaciones pioneras del naturalista "colombiano" José de Caldas (1768-1816).[5] Como Caldas, José Hipólito Unanue (1755-1833) también se adelantó a Humboldt y, en otros sentidos, avanzó más allá de sus especulaciones sobre el origen y naturaleza de la civilización americana. Aunque muchos de sus manuscritos y tratados estadísticos inéditos se perdieron cuando se incendió su casa de Lima durante los disturbios de la independencia, sus publicaciones tempranas de las décadas de los 1790 y 1800 establecieron las bases del discurso histórico sobre el "país" llamado Perú.

El discurso y conocimiento naturalista criollo brindó la base para la poco original visión de Humboldt de que la América española era "naturalmente" capaz de autogobernarse. Las investigaciones de Unanue fueron más allá y llevaron al doctor peruano a teorizar que el "genio" particular de la imaginación americana —abrasado por el sol ecuatorial, pero endulzado por una diversidad sin paralelo de climas altitudinales— había guiado el desarrollo de la civilización peruana con un brillo incomparable desde la era de Manco Cápac. De hecho, sus leyes habían sido adoptadas y modificadas sabiamente por los españoles.[6] La clara implicación era que el "clima" del

---

4. Cañizares-Esguerra, Jorge. *Puritan Conquistadors and other Essays*. Stanford: Stanford University Press. 2006. Para otra lectura revisionista y trasatlántica de la emergencia del romanticismo científico de Humboldt, véase: Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Nueva York: Routledge. 1992.

5. Cañizares-Esguerra, Jorge. *Nature, Empire, and Nation...*, pp. 112-128.

6. Cañizares-Esguerra sostiene que las epistemologías patrióticas a menudo alababan a Manco Cápac como el más sagaz de los "legisladores" precisamente porque sus "leyes" se adaptaban bien al clima "enervante" y a las costumbres "indolentes" de la Sudamérica tropical. Tales argumentos fueron empleados por las élites coloniales para justificar el mantenimiento de las formas tributarias de trabajo obligatorio. Sin esos benevolentes sistemas de coerción, sostenían las autoridades, los estúpidos nativos del común volvían

Perú había generado su propio "genio", que a su vez había creado leyes sociales, sagaces y benevolentes, de origen indígena.

No existía nada que el Perú no tuviera. Su riqueza natural era incomparable, pues contenía todos los climas del mundo en su territorio. De igual forma, su diversidad humana desafiaba y excedía los esquemas europeos de clasificación que intentaban fijar el potencial civilizatorio sobre la base de la predominancia de un tipo racial y de un clima, puesto que todo tipo de humano (toda raza y toda mezcla posible de razas) habitaba en sus diversos climas. El Perú no solo era un "microcosmos" natural y humano del globo;[7] en la mente de Unanue, era más universal que cualquier otra tierra del mundo, y esta universalidad revelaba el provincialismo de Europa y de la mente europea.

Aunque Unanue era un calificado estadístico que luego ocuparía el puesto de ministro de Hacienda del Perú independiente, tanto bajo José de San Martín como bajo Simón Bolívar, su pensamiento histórico es más patriótico y fisiológico que republicano y revolucionario. Durante buena parte de su vida productiva, Unanue trabajó bajo los virreyes borbónicos del Perú. Su visión historicista y naturalista del Perú estaba influida por el anticuarianismo, la medicina y las ciencias experimentales, y por aquello que Cañizares-Esguerra ha denominado la "epistemología patriótica criolla".[8]

La epistemología patriótica en la América del siglo XVIII era un discurso histórico científico que privilegiaba las observaciones de primera mano de artefactos materiales o culturales nativos (glifos, códices, artefactos mnemotécnicos como los quipus, monumentos, costumbres, etc.), y relatos de

---

a su estado natural de barbarie. Sin embargo, la supuesta necesidad de trabajo forzoso no era la única razón para las numerosas alabanzas a Manco Cápac. El héroe cultural inca era un icono de la patria en la batalla historiográfica sobre los orígenes (Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to write the history of the New World: histories, epistemologies, and identities in the eigthteenth-century Atlantic world.* Stanford: Stanford University Press, 2001, cap. 3, nota 8)

7. Sobre las "narrativas microcósmicas" véase: Cañizares-Esguerra, Jorge. *Nature, Empire, and Nation…*, pp. 112-128. El análisis de este autor enfatiza los atributos naturales microcósmicos de los "reinos" hispanoamericanos. Lo que es notable acerca del discurso de Unanue es que esta diversidad microcósmica se extiende a las "razas" (las que, además, no calzan con las clasificaciones europeas) y, por ello, sobrepasa a cualquier "país" de Europa.

8. Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to write the history…*

primera mano de nobles nativos o sabios con acceso a idiomas nativos. Estas fuentes nativas eran superiores a las impresiones hechas de pasada por viajeros europeos no hispanos ya las especulaciones de gabinete de filósofos y naturalistas europeos. La mayor parte de los más conocidos "epistemólogos patrióticos" peruanos e hispanoamericanos eran jesuitas criollos exilados (la Compañía de Jesús fue expulsada del reino español en 1768). El más famoso entre los peruanos fue Juan Pablo Viscardo y Guzmán, quien hizo un llamado por la independencia americana de España en 1792. Pero los académicos laicos también contribuyeron fuertemente a la defensa histórica de la civilización y naturaleza "americana".[9]

Unanue fue uno de los principales artífices de la revista histórica, literaria y comercial más importante del Perú, el *Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias públicas* (1791-1794). Aunque algunos historiadores y científicos sociales hayan considerado que este medio fue el "periódico" en el que se incubó el nacionalismo criollo y la "esfera pública" peruana, y aunque fuera luego leído en el Perú como un "precursor de la peruanidad",

9. Entre los notables académicos peruanos que defendieron la naturaleza y civilización americanas, cabe mencionar a José Eusebio Llano Zapata (1721-1780). Este intelectual compiló un tratado de tres volúmenes sobre los tres reinos naturales del Perú y lo presentó ante la corte, en Madrid, en 1758. Aunque el trabajo de Llano Zapata se mueve "en la sombra" de *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, de León Pinelo (Llano Zapata llevó el manuscrito de Pinelo desde Buenos Aires a Madrid, donde lo presentó al Secretario de las Indias, José de Gálvez, para su depósito en la Biblioteca Real), su tratado fue alabado por la Academia Española de Historia, que en ese momento valoraba las historias "prácticas" y científicas. Debido a las malas relaciones entre la Academia y la corte, sin embargo, el manuscrito de Llano Zapata no consiguió el favor del permiso real para ser publicado. Como el Inca Garcilaso, Llano Zapata había dejado el Perú para ir a Andalucía; a diferencia de Garcilaso, la mayor parte de su trabajo nunca vio la luz del día, por lo que sus posibilidades de influir en el discurso peruano fueron escasas. El primero de los tres volúmenes del tratado de Llano Zapata fue recuperado y publicado en Lima por Ricardo Palma en 1903, pero los otros dos volúmenes permanecieron en los archivos del Palacio Real en Madrid, y no fueron publicados sino hasta el año 2005. Se pensó que la historia dinástica del Perú de Llano Zapata se había perdido hasta que Víctor Peralta Ruiz la identificó recientemente bajo otro título en los archivos de la Real Academia de Historia de Madrid. También se publicó por primera vez en el año 2005. Al respecto véase: Garrido, José. "La larga sombra de Leon Pinelo en las Mermorias de Llano Zapata". En José Eusebio Llano Zapata. *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América meridional*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005, pp. 93-132.

la publicación periódica no fue una promotora importante del nacionalismo republicano.[10] En realidad, era la revista culta de una red de asociaciones ilustradas fomentadas por los Borbones por todo el Imperio, llamada *Amantes del País*, y su publicación estaba dirigida a las élites cortesanas, universitarias, clericales y mercantiles, y era auspiciada por el virrey español de Lima.[11] Siendo dependiente de su patrocinio, su vida fue la de un fénix. Las páginas del *Mercurio Peruano* registran tendencias más amplias en el discurso histórico ilustrado y, en cierta medida, preparan el terreno poético y científico que luego sería ocupado por la historia republicana.

La bandera y primer objetivo de los editores del *Mercurio Peruano de Historia* era la tarea histórica, literaria y científica de revivir los imperios de "Perú" y "España". En el prospecto inaugural de la revista, el editor Jacinto Calero y Moreira declaró que su propósito era rectificar el preocupante hecho de que "un Reyno como el Peruano, tan favorecido de la naturaleza en la benignidad del Clima, y en la opulencia del Suelo, apenas ocupe un lugar muy reducido en el quadro del Universo, que nos trazan los Historiadores [...]. La Historia, no tomada por principios generales, ó por relaciones desnudas de unos hechos tal vez alterados, sino contrahida á la dilucidacion, y conocimiento práctico de nuestros principales establecimientos: la Historia, digo en estos términos, será la primera, que suministre materiales á mi Papel Periodico".[12]

El amado "país y Reyno" imaginado y abrazado en las páginas del *Mercurio Peruano* era considerablemente más grande que la aún inimaginable,

---

10. El nombre de la revista tendría gran atractivo para las futuras generaciones de peruanos, que lo han considerado una bandera íntima, expresiva de la identidad nacional y, por ello, "precursora". Mercurio era un nombre común de publicaciones francesas que, desde el siglo XVII, aspiraban a convertirse en aquel mensajero de los dioses que transmitía las palabras verdaderas al universo de los hombres. De hecho, el *Mercurio Peruano* no solo reconocía su deuda con el *Mercure Français*, sino también al oficial Mercurio de España. Existe también una diferencia, pues la revista peruana no era meramente el "Mercurio del Perú" (es decir, la versión local de la gaceta oficial española), sino un Mercurio que hablaba desde una subjetividad íntima marcada por el adjetivo "peruano". Al respecto, véase: Clement, Jean-Pierre. El *Mercurio Peruano, 1790-1795*. Vol. I: "Estudio". Madrid y Fráncfort del Meno: Iberoamericana y Vervuert, 1997, vol. I, pp. 52-59.

11. En 1791, el *Mercurio Peruano* era la voz de una sociedad académica inicialmente llamada la Sociedad Académica de Amantes de Lima. El nombre fue luego cambiado por el de Amantes del País.

12. *Mercurio Peruano*, 2 de enero de 1791.

indeseable y algo diminuta República peruana posterior a 1824, y la lectoría o "universo" de la revista, a pesar de su nombre, fue algo reducida. En el *Mercurio Peruano*, "país" no es sinónimo de la futura "nación" o territorio del Perú. En realidad, "país" abarcaba no solo la extensión "natural" del virreinato del Perú hacia 1791, sino también, y a la manera de un deseo historicista de retorno, la "grandeza" de ese "Gran Perú", cuya manifestación histórica real no era el Tawantinsuyu (el reino inca precolonial), sino el vasto virreinato o los "Reynos y Provincias del Perú" que alguna vez había dominado prácticamente toda la América del Sur española. Después de este imaginado *país* peruano (los reinos natural y político del reino del rey), venía la *patria* de América o el Nuevo Mundo.

De esta manera, el giro histórico del *Mercurio Peruano* revelaba la existencia de un agudo sentimiento de declive entre las élites de Lima, así como un deseo de recuperar, a través de los estudios históricos, estadísticos y geográficos, el glorioso pasado peruano que se había inventado en los siglos XVI y XVII. Como se lamentaba el editor en el número inaugural de la revista, "Este grande Imperio, cuya fundacion por los Incas queda envuelta en las tinieblas de un conjunto de fábulas y de una tradicion incierta, ha perdido mucho de su grandeza local desde el tiempo en que se le desmembraron por la parte del N[orte] las Provincias que forman el Reyno de Quito, y sucesivamente las que al E[ste] constituyen el Virreynato de Buenos-Ayres". Así, la renovación de la historiografía peruana en las páginas del *Mercurio Peruano*, respondía a una reivindicación, centrada en Lima, del desmembrado "Imperio Peruano". Un proyecto que seguramente hubiera contado con la aprobación de Peralta.

Lo más notable en el discurso histórico del Perú hacia fines del siglo XVIII es que los conceptos de "país" y "patria" estaban siendo historiados de manera separada del, o además del, de "nación". En la década de 1790 —y hasta la declaración de la independencia de San Martín en Lima, en 1821—, el uso de "nación" o "nacionales" entre los criollos peruanos casi siempre hacía referencia a la global o imperial "Nación Española". Entre los criollos, España era la madre patria y Perú (grande o pequeño) era el "país", mientras que "América" era la "patria". En otros términos, "país" y "patria" aún no habían desplazado a la "madre patria" o "nación", sino que fueron añadidos como dominios legítimos de investigación y de discurso histórico. De alguna manera, este cambio fue una consecuencia intencional y lógica de las reformas administrativas coloniales de los Borbones, quienes habían

buscado registrar y explotar científicamente los recursos naturales e históricos en sus respectivos dominios.

La noción de madre patria no sería desplazada sino hasta alrededor de 1824, lo que en parte explica por qué las guerras retóricas de independencia opusieron a "la patria" y sus "patriotas" contra "la nación" y "el ejército nacional" (las fuerzas leales al rey del Imperio español). La guerra retórica entre patria y nación era otro motivo por el que la independencia podría ser descrita en el discurso político e histórico como el triunfo de "la patria y el pueblo" sobre "el Rey" (véanse los capítulos 5 y 6). La asociación revolucionaria entre "patria" y "nuestra historia" había sido anunciada en 1792, cuando el exilado jesuita peruano Viscardo y Guzmán, escribiendo en el tercer centenario del viaje inicial de Colón, proclamó que "el Nuevo Mundo es nuestra Patria, su historia es nuestra historia".[13] Su declaración americanista no era republicana y no saludaba la llegada de la República peruana. Lo que permitía imaginar era una "patria y pueblo" peruanos y no americanos, era el concepto unificador de país.

Como deja en claro su primer número, la concepción de la historia del *Mercurio Peruano* era patriótica, práctica y naturalista en el sentido criollo-hispano descrito por Cañizares-Esguerra, esto es, sería una fuente confiable de autoconocimiento y, al mismo tiempo, una fuerte crítica a las mentiras "foráneas", es decir, no-hispánicas, ya que España era la "madre" de la *"nación"*. La tarea crítica de la historia peruana era corregir los errores y distorsiones de la historiografía y de los escritos de viajeros europeos noroccidentales (principalmente ingleses, holandeses y franceses), así como difundir el conocimiento certero y práctico del Perú.[14] Esta tarea incluía la renovación o puesta al día científica de las obras de los "autores nacionales" más notables, tales como el Inca Garcilaso de la Vega; el historiador cortesano de las Indias, Antonio de Herrera; y el cronista español Agustín Zárate, entre otros.

Notablemente, para el editor del *Mercurio Peruano*, el nuevo modelo de "historiador nacional" no era un "peruano" de nacimiento, sino el científico "moral y natural" español Antonio de Ulloa, alabado como un

---

13. Viscardo y Guzman, Juan Pablo. *Obras completas*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1988, p. 206.

14. *Mercurio Peruano*, 2 de enero de 1791.

"orgullo nacional" de la Lima ilustrada, porque "tratando de los habitantes de estos Paises, elevó su pluma hasta la contemplacion del Hombre en su sistema moral, y aun el fisiológico".[15] Los criollos peruanos también admiraban a Ulloa por su defensa de los orígenes indígenas del primer inca, Manco Cápac. Las especulaciones sobre su origen extranjero en algunos casos estaban relacionadas con el ataque general de los rivales europeos a la legitimidad del Imperio español en las Indias.

Para defender al Imperio español de la creciente ola de críticos europeos, Ulloa sostuvo que Manco Cápac debía haber sido un "príncipe" del preexistente patrilinaje de una "pequeña nación" cercana al Cuzco y que luego se había expandido. Manteniendo una respetable distancia crítica del Inca Garcilaso, y anotando que "todos los Historiadores convienen en señalar fabuloso el origen de los Incas", Ulloa consideraba que los logros atribuidos a Manco Cápac por el Inca Garcilaso eran demasiado grandes para ser creíbles.[16] Pero eso no significaba que Manco Cápac hubiera arribado al Perú proveniente de tierras lejanas. Debió haber habido un desarrollo indígena más largo, de una "nación" dentro del Perú, que luego había conquistado al resto. Esta nación indudablemente debió provenir de las regiones de Cuzco o Tiahuanaco. Por supuesto, la defensa de Ulloa de los orígenes "peruanos" del Inca confirmaba la narrativa providencial de la transferencia legítima del *imperium* de los incas a los reyes españoles.

La breve historia dinástica del Perú, elaborada por Ulloa, examina en detalle la insurrección en curso de Juan Santos Atahualpa en el oriente peruano, aunque nunca menciona al líder. Ulloa desestima sus reivindicaciones hereditarias y su movimiento, tildándolos de "novedad" de "Indios modernos", cuya "rusticidad y torpeza de entendimiento no les da luces para entrar en tanta especulación". Él pensaba que los seguidores de este inca charlatán "aplaudieron conformes el partido que les proponía", pues, entre estos "Indios Chunchos, cuyos pueblos eran de modernas conversiones" existía "más disposición que entre otras gentes para abrazar la novedad".[17]

15. Ibíd.

16. Ulloa, Antonio de y Jorge Juan. "Resumen histórico". En su *Relación histórica del viaje a la América meridional.* Madrid, 1748, iii.

17. Ibíd., clxiii.

La versión de Ulloa, a grandes rasgos, era consonante con la historia del Inca Garcilaso, así como con la del discurso colonial del "indio miserable" típico de los pronunciamientos de virreyes, magistrados e inspectores en el Perú (y en México), descrito en el capítulo 2.[18] En este discurso, los "indios modernos" del común eran descritos, a menudo, como flemáticos de cuerpo y mente; y, por ello, fácilmente seducidos por los reclamos sediciosos de impostores demagógicos que se presentaban como herederos vengadores de la dinastía inca. En la historia de Ulloa, como en el discurso de los magistrados coloniales, existe un abismo temporal y moral entre el antiguo pasado inca, razonado y "glorioso", que conduce de manera providencial a la soberanía española, y el moderno presente "miserable", cuya presencia lamentable e ignorante desafía el orden de tal soberanía.

Este abismo entre el glorioso y antiguo pasado inca y el miserable y moderno presente indio fue anticipado en su estructura y método por la historia en dos partes del Inca Garcilaso, que traza un arco desde la primitiva barbarie a la razón, de la tiranía a la Revelación y, finalmente, a la "cultura" de la palabra escrita. En los *Comentarios reales*, el cisma fundacional correspondía al privilegio dado a las versiones de los informados nobles inca y la correspondiente desconfianza que generaban las ansiosas enunciaciones de los ignorantes y lingüísticamente incompetentes indios del común. De manera amplia, el método del Inca Garcilaso expresaba la división del cuerpo social (y lingüístico) entre nobles y comuneros. Hacia el siglo XVIII de Ulloa, sin embargo, ese antiguo abismo social y lingüístico fue temporalizado y narrativizado: los sabios incas se convirtieron en algo del antiguo pasado, que no guardaba relación alguna con los indios coloniales o modernos, ni con los impostores que se proclamaban "Incas".

La perspectiva de Unanue sobre el crítico asunto de la relación entre los peruanos "antiguos" y "modernos" difería notablemente de la de Ulloa. Estando más cerca de casa que Ulloa, fue el ariqueño Unanue quien se convertiría en la inspiración de futuros historiadores y científicos peruanos cuya "nación" ya no incluiría España ni el resto de sus Indias.[19]

---

18. Para un análisis de este discurso colonial, véase: Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Mexico*. Nueva York: Routledge, 2004.

19. El estatus poscolonial de Unanue como "peruano" se vio discutido cuando la provincia de Arica, como consecuencia de la Guerra del Pacífico, se hizo parte de Chile. Esta

El ensayo programático de Unanue, titulado "Idea general de los monumentos del Antiguo Perú, e introducción a su estudio", apareció en la edición del 17 de marzo de 1791 del *Mercurio Peruano*. Este trabajo fue luego extendido y complementado en un segundo artículo titulado "Geografía física del Perú" y publicado el 5 de enero de 1792. Una década antes del arribo de Humboldt al Perú, los ensayos de Unanue inauguraron no solo el estudio científico de los "monumentos antiguos" sino, también, la existencia de una imagen natural y estadística del "Perú" como *país*.[20]

"Idea general" abre con uno de los *topos* más comunes de la epistemología patriótica criolla: el lamento del historiador colonial sobre la pérdida de archivos causada por la avara codicia y la ignorancia de los saqueadores conquistadores españoles.[21] Los "quipos" (herramientas mnemotécnicas de los incas, a base de cuerdas anudadas y coloreadas) que alguna vez estuvieron guardados en los "archivos de Cuzco, Cajamarca y Quito" habían sido "reducidos á polvo" y, como resultado, había quedado "alterada la tradición de los hechos memorables del reino". Por ello, "se ve un observador obligado á recurrir al cotejo, ó llamémosle interpretación de los fragmentos y ruinas antiguas, para completar el imperfecto retrato que nos trazó Garcilaso de su antiguo imperio".[22] Unanue anotaba que, como en Egipto, los restos de los grandes monumentos de los incas habían sobrevivido "las iras" de los conquistadores y "los despojos" del tiempo. Y con el "reconocimiento de las obras que erigieron por magnificencia, o por necesidad, ofrecen ciertamente una nueva luz capaz de esclarecer la oscuridad en que yace sumergida la parte histórica y civil de la monarquía peruana, en todo el tiempo que precedió á su conquista".[23] En el reflejo de esa nueva luz, Unanue invita a

---

provocación se respondió con una campaña cultural para convertirlo en la figura principal de la "Ilustración peruana".

20. Llano Zapata había incursionado tempranamente en este campo, pero su trabajo permaneció inédito.

21. Es notable que Unanue no reprodujera la visión de la conquista de la leyenda negra. Para él, fue Gonzalo Pizarro y su banda de traidores a la Corona quienes saquearon las tumbas incas y no los nobles sirvientes de esta. El primer emisario y virrey, Pedro de la Gasca, mantuvo el honorable nombre de España.

22. Unanue, Hipólito. "Idea General de los Monumento del Antiguo Perú, e Introducción a su Estudio". En *Mercurio Peruano* 22, 1791.

23. Ibíd.

los lectores del *Mercurio Peruano* a acompañarlo "á subir hasta los tiempos heróicos [sic] del Perú".[24]

Esta "subida" es, en sí misma, heroica. Sobreponiéndose a la destrucción colonial del archivo y a la falibilidad de la memoria transmitida oralmente, el anticuario poscolonial debe convertirse en "observador" de fragmentos y ruinas. Este observador es también un etnógrafo, ya que "las tradiciones y reliquias de sus antiguos usos y costumbres, aun permanecen entre los indios modernos, que tenazmente conservan y recatan sus antiguallas".[25] Para Unanue, las más notables entre estas antiguas costumbres vivientes eran las técnicas de irrigación, el trabajo colectivo agrícola y el tejido. Los pastores peruanos modernos, sostenía Unanue, aún utilizaban los primitivos "quipos" para llevar la contabilidad de sus rebaños, mientras que las danzas, canciones y, sobre todo, la lengua quechua eran evidencias claras del "grado de civilización á que ascendieron, y aun la duración de su imperio".

Unanue es el primer etnohistoriador poscolonial del Perú: formula la práctica, todavía hoy utilizada, de "observar" ruinas antiguas y leer críticamente fragmentos de los textos de la época de la conquista, como si pudieran leerse como "testigos silenciosos" de una perdurable verdad cultural que luego podía ser cotejada con observaciones etnográficas. Así, Unanue establece, en la imaginación científica, el museo viviente de "costumbres" indias como fuente válida de conocimiento histórico. Notablemente, lo que vincula los "monumentos de los Incas" con las "costumbres" vivientes de los indios es el "suelo", con nombre propio.

El "suelo" era una metáfora agraria tan antigua como la historia, pero al igual que el "clima", ahora adquiría nuevos matices romántico-científicos y, al mismo tiempo, una identidad "peruana". Así, lo que la "Geografía física del Perú" de Unanue (1792) anunciaba era la llegada de la imagen y el estudio de un suelo con nombre propio:

> El primer objeto que se presenta á la contemplacion de un filósofo en la historia de los monumentos del antiguo Perú, es el retrato de la organizacion y diversas disposiciones de su vasto territorio. Destinada su pluma á rastrear en los despojos del tiempo y los humanos el grado de cultura á que ascendió aquella nación famosa, que sin los auxilios del Egipcio, el Fenicio, ni el Griego supo establecer

24. Ibíd.

25. Ibíd.

leyes sabias, y sobresalir bajo de ciertos aspectos en las artes y las ciencias; parece indispensable examine el suelo sobre el que yacen las ruinas [...].

Unanue afirma que era indispensable estudiar el suelo, ya que "las calidades de las regiones influyen en los espíritus que las pueblan". Consecuentemente, añade, "sin el conocimiento físico del Perú jamás podrían bosquejarse las eminentes ventajas de sus pasados, ó presentes moradores".[26] La atención de Unanue se dirige hacia el suelo de las ruinas y sus habitantes, muy a la manera en que —como vimos en el capítulo 3— la mirada de Peralta se dirigía hacia el noble suelo y clima de España. Las "eminentes ventajas" de España o Perú "influyen" favorablemente en sus habitantes del pasado y del presente. A pesar del lenguaje de Unanue, aquí no hay nada necesariamente "observable", pues Peralta pudo afirmar lo mismo sobre una tierra distante a través de su lectura de textos españoles y su aplicación de la teoría aristotélica de clima.

Pero la poética óptica de la visión ilustrada de Unanue penetraba más profundamente en un sublime "Perú" de "naturaleza" anterior a los monumentos y los hombres: "En el instante en que nombramos al Perú, empiezan á desaparecer de nuestra vista sus pueblos y ciudades, y se aniquilan hasta los soberbios chapiteles de la opulenta Lima [...]. Solo aparece la naturaleza rodeada de un silencio misterioso".[27] Asombrosamente, esta visión primigenia, geológica, encuentra en la prístina "Naturaleza" el nombre propio del "Perú". Al darle nombre propio a la eterna tierra natural, Unanue tocó una vena nacional de oro. Esta es mitopoética, pues no es la "Naturaleza", sino el rico y eterno subsuelo del nombre, la base sobre la que se erigen todos los "mapas nacionales", los "museos nacionales" y los "monumentos nacionales". Después de Unanue, el "Perú" se convierte en "nuestro" eterno "suelo" y "país". Lo que funda este "país" es el subsuelo poético del nombre propio, sobre el cual se erige hasta hoy la "historia peruana".

Este país era universal en un sentido neoplatonista. Su diversidad de climas, que era producto de sus gradaciones altitudinales ecuatoriales, era una señal inconfundible de la "plenitud" del Perú.[28] Unanue provee

---

26. Unanue, Hipólito. "Geografía Física del Perú". *Mercurio Peruano* 4, 1792.

27. Ibíd.

28. Sobre los conceptos neoplatónicos y aristotélicos de gradación, diversidad y plenitud, véase: Lovejoy, Arthur O. Ob. cit.

descripciones móviles y científicas de la rica diversidad de regiones peruanas, sosteniendo que el Perú contiene los climas de África, Asia y Europa, y que, por ello, es la tierra más bendecida y universal de la tierra. De hecho, el tema de la diversidad climatológica o ecológica se convertiría en un *topos* del pensamiento histórico y antropológico andino, desde Humboldt hasta John V. Murra. Aunque el tema fue elaborado tempranamente por los cronistas españoles Acosta y Herrera, Unanue es fundador porque su mirada es científica, sus medidas exactas, su nombre y suelo peruanos.

En su notable *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*, publicado inicialmente en 1805, Unanue satiriza las teorías europeas sobre la estética, las gradaciones de razas, el color de la piel y el determinismo ambiental. En esta obra, bosqueja una historia universal alternativa del "genio", para sostener que estas ideas europeas "pueden no obstante combatirse victoriosamente, restituyendo á tres partes del género humano la esperanza de ascender á la gloria de que es capaz el hombre". Unanue elabora una ingeniosa teoría "fisiológica" de la percepción, basada irónicamente (aunque no sorprendentemente) tanto en las teorías racialistas y ambientalistas de la historia y la civilización (aquellas de Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu; Cornelius de Pauw; y Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon) como en la monadología neoplatonista de Leibniz, que era una teoría del universo como compuesto por singularidades complejas o lo que el llamaba mónadas. Dándole la vuelta a argumentos como los de Montesquieu, quien había sostenido que los climas "templados" como los de Francia producían hombres más enérgicos, rigurosos e inteligentes, mientras que los climas del sur producían hombres serviles, apasionados y no pensantes, Unanue sostenía que el clima circunecuatorial sudamericano en realidad producía, como paradójico efecto positivo, una imaginación social y política aguda.

Unanue llegaba a esa conclusión aceptando, al menos en la superficie, la idea europea de que quienes moraban en climas tropicales eran "indolentes" y "de débil voluntad", y, por ello, propensos a la inactividad. Pero eran esos precisos efectos debilitadores del sol ecuatorial sobre el cuerpo físico los que intensificaban las sensibilidades nerviosas, por lo que los peruanos estaban dotados por la naturaleza con poderes de percepción especiales que excedían a los de los europeos. La hipersensibilidad de las terminaciones nerviosas de los americanos circunecuatoriales era una "influencia" del ambiente sobre los sensores neurales, que pulsaban repeticiones rápidas de las imágenes de

los objetos observados sobre el cerebro, dotando así a los peruanos con poderes imaginativos extraordinarios y desconocidos entre los europeos.

La teoría sensorial de Unanue sobre la imaginación sudamericana circunecuatorial constituía una crítica de las nuevas certidumbres raciales de la Europa noroccidental del siglo XVIII y tenía claras implicancias en relación con el misterioso origen del primer inca, Manco Cápac, y de su civilización. Algunos prestigiosos académicos europeos —como William Robertson, Abbé Gillaume Raynal y Alexander von Humboldt— habían considerado que las afirmaciones del Inca Garcilaso de la Vega estaban teñidas por aquel pecado cardinal del pensamiento histórico iluminista, conocido como "amor propio", y especulaban que Manco probablemente no había sido ni siquiera "peruano".

El brillante contemporáneo de Peralta, Giambattista Vico (1668-1744) había sostenido en su *Nueva ciencia* que las naciones occidentales o europeas casi siempre habían sido fundadas por "héroes hercúleos". Más aún, estos héroes gigantes no eran necesariamente "hijos de la tierra", es decir, no eran nobles locales (el significado original, nos dice Vico, de la palabra "indígena"). Aunque parece que Peralta no leyó a Vico (pocos lo hicieron, pues sus textos no circularon), desarrolló nociones similares. En su historia de España, Peralta sostiene que, en tiempos antiguos, el "Hércules de Egipto" había fundado "Hispania" o "España", sentando así las bases occidentales para su primer "rey" nativo, apropiadamente llamado "Hispano".

La lectura "crítica" de Vico de la "poética" de los antiguos anales había sugerido que las naciones orientales no eran usualmente fundadas por héroes hercúleos, sino por "sabios zoroastrianos".[29] El pensamiento histórico e ilustrado renacentista e ilustrado sobre los orígenes culturales —incluyendo el del Inca Garcilaso y Peralta— se derivaba en parte de estas formulaciones clásicas de la oposición este/oeste. ¿Qué tipo de fundador tuvo la "nación peruana"? ¿Fue un héroe occidental o un sabio oriental? ¿O quizá ambos? ¿Nació en el "Perú" o se trataba de un errante de alguna tierra "foránea" de otro nombre? Si había sido foráneo, ¿de qué gran "civilización madre" habrá provenido?

Influido por el orientalismo británico y alemán del siglo XVIII, el cosmopolita Humboldt había especulado que Manco Cápac y su lengua quechua eran orientales "en espíritu" y, por ello, eran probablemente de origen

29. Vico, Giambattista. *New Science*. Nueva York: Penguin, 2001 [1725].

oriental. Humboldt sugería que Manco Cápac había traído "leyes asiáticas" benignas, bien adaptadas al Perú, pero, sin embargo, despóticas.[30] Utilizando las tradiciones e interpretaciones registradas en los *Comentarios reales* y en otras crónicas tempranas, el barón de Prusia escribiría que "hombres barbudos y menos bronceados que los indígenas de Anahuac, Cundinamarca y el altiplano de Cuzco, surgen, sin que se pueda indicar el lugar de su nacimiento. Grandes sacerdotes, amigos de la paz y de las artes que esta favorece, modifican, de pronto, el estado de los pueblos que los acogen con veneración. Quetzalcoatl, Bochica y Manco Cápac son los nombres sagrados de estos entes misteriosos". Para Humboldt, "la historia de esos legisladores está sembrada de maravillas, de ficciones religiosas, y de rasgos que revelan sentido alegórico". En referencia a Raynal, Humboldt anota que "algunos sabios han querido reconocer en estos extranjeros, a algunos europeos náufragos", pero concluye "que por poco que se reflexione sobre la época de las primeras emigraciones Toltecas, sobre las instituciones Monásticas, los ritos del culto, el calendario, la forma de los monumentos de Cholula, Zogamoso, y Cuzco, se infiere, que no fue del Norte de la Europa de donde Quetzalcoatl, Bochica y Manco Cápac han sacado el código de sus leyes; que todo parece conducirnos más bien hacia el Asia, y a los pueblos que han tenido contacto con los Tibetanos, los Tártaros, Shamnistas y los Ainos barbudos de las Islas de Fesso y Sachalin".

Humboldt luego anota que "nada es más difícil que comparar naciones que han seguido caminos diferentes en su perfeccionamiento social. Los mexicanos y los peruanos no podrían ser juzgados según los principios extraídos de la historia de los pueblos a los que nuestros estudios nos acercan sin cesar". Es interesante que Humboldt se niegue a hacer la comparación, no por relativista, sino porque considera que el antiguo Perú es esencialmente "Oriental". Así, los peruanos y mexicanos "están tan alejados de los griegos y los romanos como, en cambio, muestran una cercana afinidad con los etruscos y el pueblo del Tibet".

Es notable que este "alejamiento" era la distancia que el orientalismo europeo había erigido entre sí mismo —el refinado y laico Occidente— y

---

30. Humboldt, Alexander von. *Researches Concerning the Institutions & Monuments of the Ancient Inhabitants of America, with Descriptions & Views of Some of the Most Striking Scenes in the Cordilleras.* Traducido del original francés por Helen Maria Williams. Londres: Longman, 1814, pp. 29-33.

el despótico y teocrático Oriente. Así, el prusiano escribe lo siguiente: "[...] entre los peruanos, con un gobierno teocrático que protege los progresos de la industria, los trabajos públicos y todo lo que indica una civilización en la masa, se vislumbra el desarrollo de las facultades intelectuales". El caso opuesto es el de "los Griegos", entre los cuales "este desarrollo tan libre como rápido, no correspondía a los progresos lentos de la civilización en la masa". En resumen, "el imperio de los Incas se asemejaba a un establecimiento monástico, en el que se prescribía a cada miembro de la congregación lo que debía hacer por el bien público".

Más aún, estos rasgos orientales podían observarse en los rostros de los peruanos contemporáneos, pues "estudiando sobre los lugares a estos peruanos, que en el transcurso de los siglos han conservado su fisonomía nacional, llegamos a apreciar en su justo valor el código de leyes dictado por Manco Cápac, y los efectos que ha producido sobre las costumbres y felicidad pública". En esos rostros Humboldt percibe "más resignación para obedecer los decretos del soberano, que amor por la patria; una obediencia pasiva sin valor para las empresas atrevidas; un espíritu de orden que arregla con exactitud las acciones más indiferentes de la vida; nada de grande en las ideas, nada de elevación en el carácter". En suma, "las instituciones políticas, las más complicadas que presenta la historia de la sociedad humana, habían apagado el germen de la libertad individual; y el fundador del imperio del Cuzco, lisonjeándose de poder obligar a los hombres a ser felices, los había reducido al estado de simples máquinas". Humboldt concluye que "la teocracia peruana era menos opresora sin duda que el gobierno de los mexicanos", pero ambas "han contribuido a dar a los monumentos, al culto y a la mitología de las dos naciones, un aspecto triste y sombrío que hace contraste con las artes y las dulces ficciones de los pueblos de Grecia".[31]

Cañizares-Esguerra sostiene que la hipótesis orientalista fundacional de Humboldt sobre el origen de los incas representó un desarrollo relativamente positivo en el discurso histórico americanista, no tanto porque rompiera con la tradición renacentista que había comparado a los incas y aztecas con los romanos y griegos, sino porque constituyó una crítica antropológica a las despectivas posiciones de influyentes historiadores europeos como Raynal,

31. Ibíd., pp. 28-33.

Robertson y De Pauw.[32] Estos historiadores consideraban que las culturas y los climas americanos eran inferiores a los del Viejo Mundo prácticamente en todo aspecto.

El influyente Raynal (1783: 19-20) había opinado que Manco Cápac y Mama Ocllo habían sido "más blancos que los nativos del lugar" y que seguramente habían sido "descendants de quelques navigateurs d'Europe ou des Canaries, jettes para la tempete sus les cotes du Bresil" ("descendientes de unos pilotos de Europa o las islas Canarias, arrojados por una tormenta sobre la costa de Brasil").[33] Para decirlo en breve, los incas probablemente fueron, como los criollos de su momento, inmigrantes (y tal vez degenerados) que gobernaban a nativos más oscuros y más primitivos. Si derivaba de las grandes civilizaciones del antiguo Oriente, la civilización americana podía aparecer, sin embargo, en una luz más favorable, y esta luz podía atraer investigación científica. Esto podía ser cierto, pero el hecho es que los criollos peruanos criticaron, inclusive amargamente, la interpretación orientalista de Humboldt sobre el origen y carácter de la civilización peruana.[34] Unanue fue el primero de ellos.

Los dos ilustres hombres se conocieron en Lima. Indudablemente descubrieron que compartían muchas cosas en común, pero la teoría del origen de los incas no fue una de ellas. Humboldt y los demás difusionistas europeos estaban equivocados, pues Manco Cápac era claramente "peruano" por razones científicas vinculadas a la supuesta influencia del clima ecuatorial americano en el sistema nervioso humano. Unanue había observado que "a los que nacen en este Nuevo-Mundo ha tocado el privilegio de exercer con superioridad la imaginacion, y descubrir cuanto depende de la comparación". Por "imaginación", no entendía "aquellas fuertes y tumultuosas impresiones excitadas sobre nuestros órganos por objetos análosos, ú opuestos

32. Pero esto era solo parcialmente cierto. Humboldt ubicaba a los aztecas en "vistas" o escenarios naturales románticos, con figuras mitológicas grecorromanas. La imaginación orientalista estuvo siempre relacionada con imágenes, críticas y proyecciones de la cultura europea, y Humboldt no podía ser la excepción al respecto.

33. Raynal, Abbe Guillaume. *Histoire philosophique et politiques des établissments et du commerce des Européens dans les Deux Indes*. Ginebra: Chez Jean-Léonard Pellet, 1783, pp. 19-20.

34. Para una crítica devastadora de la visión orientalista de Humboldt de los indios peruanos, véase: Olaguer Feliu, Manuel. "Discurso del Señor Feliu en que hace la Apología de los indios contra las imputaciones del Baron de Humboldt". En *Noticias del Perú*, 1811, t. VIII, p. 83.

á nuestra pasiones, y en los que grabadas profundamente recurren perpetua é involuntariamente, casi forzándonos á obrar como á los brutos, sin deliberacion, ni reflexión", sino "el poder de percibir con rapidez las imágenes de los objetos, sus relaciones y cualidades, de donde nace la facilidad de compararlos, y exprimirlos con energía". De esta manera, Unanue continuaba, "se iluminan nuestros pensamientos, las sensaciones se engrandecen, y se pintan con vigor los sentimientos". Esta imaginación tropical, acelerada y aguda, era la fuente de "esta eloquencia asombrosa con que suelen explicarse los salvajes de América: las comparaciones naturales, pero fuertes de sus discursos, y la viveza en sus sentimientos. Despues que hemos oido algunas de las arengas de los guerreros de Arauco, estamos persuadidos que Colocolo no fue menos digno del razonamiento de Ercilla, que Nestor del de Homero [...]. De aquella misma preciosa fuente nace la destreza y pericia en la escultura y pintura, sin mas enseñanza que su génio".

En claro contraste con el pensamiento racial de Humboldt, para Unanue la supuesta "distancia" estética entre Europa y Sudamérica era solo cuestión de instrucción. Por ello, en el arte de "expresar nuestras imágenes é ideas, hay en México, Quito, y el Cuzco una multitud de artistas capaces de competir con los mas proyectos de Europa, y tambien de superarlos, si tuvieran la instruccion que éstos reciben". En el Colegio del Príncipe de Lima, concluye Unanue,

> [...] suelen verse muchachos indios aprendiendo á leer, que con un lápiz cópian las estampas de Klauver tan perfectamente, que es difícil descubrir un rasgo de diferencia [...]. Me persuado que la imaginacion, este precioso don de la naturaleza difundido en América, brilla en especial en los lugares circunvecinos al equador. Pocos legisladores ha habido, dice un escritor, que pudiesen como Manco Capac percibir las inclinaciones de sus vasallos, compararlas con sus necesidades, y convertirlas en su propio provecho, por constituciones llenas de sagacidad y benevolencia.[35]

La clara implicación de la teoría neural de Unanue sobre la imaginación tropical era que la ley de Manco Cápac no podía haber sido una extensión del despotismo oriental, sino el sagaz producto de la aguda imaginación

35. Unanue, Hipólito. *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre.* Lima: Imprenta de los Huérfanos, 1806, pp. 97-98.

y la razón comparativa de un "legislador" nativo que no era ni oriental ni occidental.

La crítica historicista a la razón europea

Las diferencias de Unanue con la visión orientalista de Humboldt sobre la antigua América eran más profundas y amplias que la repetida pregunta sobre el origen de Manco Cápac. Como puede verse en el pasaje citado anteriormente, el pensamiento de Humboldt se basaba parcialmente en la creencia de que la civilización griega u occidental era bastante más refinada que la antigua civilización oriental. Unanue no compartía esta idea. Desde su perspectiva, el Oriente y el norte de África, y no Grecia, eran manantiales de belleza, genio y civilización, y estos dones de civilización habían llegado al Perú a través de los árabes y los españoles. En realidad, España había transmitido estos dones de la civilización a la Europa del norte.

La idea noreuropea de que Europa tenía el "monopolio del genio" era, entonces, espuria. En realidad, toda la historia estaba sujeta a "la vicisitud de las cosas humanas", que, considerada en su dimensión histórica, ofrecía esperanzas a "las otras tres partes del globo". Unanue demostraría que las otras tres cuartas partes compartían el "genio del hombre" y lo haría recurriendo a la antigua y sagrada noción de la *scala naturae* como a la ciencia comparativa de la historia mundial o universal.

A Unanue también le gustaba utilizar frases sarcásticas, y las empleó magistralmente en su descripción de la posición de Europa como el autoproclamado "Tribunal" de la historia y del hombre. Escribe que "todas las naciones de la tierra se disputan la preferencia del ingenio, don precioso que distingue á el hombre de las bestias; pero los Européos, que hoy triunfan en las otras tres partes del globo, no menos por la energía de sus plumas, que por la fuerza de sus armas victoriosas, se han erigido en tribunal y sentenciado á su favor". Este advenedizo tribunal europeo ahora proclama que "las facciones exteriores del cuerpo, dicen, son una señal cierta de la excelencia del alma que le habita" y que "eslabonados todos los seres de la tierra por una cadena que ata al pie del trono de Dios, descienden por medio de los ángeles al hombre, quien conforme vá perdiendo las bellas disposiciones de su cuerpo, se vá degradando en los privilegios de su alma, hasta tocar con los brutos". El principal indicio del talento, para este tribunal, "es la frente arqueada por lo que aun entre los irracionales el elefante es el mas sagaz de

todos por tener esa distincion: al mismo tiempo el arqueo de la frente al que se proporcionan los demas rasgos de la cara constituye la belleza".[36]

En resumen, el autoproclamado "Tribunal" noreuropeo del intelecto y la belleza había reducido las gradaciones del ser y las calidades del alma a la curvatura de la ceja. Los científicos europeos ahora proclamaban que "los antiguos estatuarios de la Grecia, que en sus obras nos han dexado los modelos de la hermosura medían el punto de la más alta perfección por el ángulo de 100 grados" y que "todo ángulo más abierto suponía un rostro imperfecto". Los estatuarios romanos se ubicaban en segundo lugar con un ángulo de 95 grados. Bajo este esquema europeo, si se aplican estos modelos a los

> [...] rostros de las naciones, manifestará, que los Europeos ocupan el primer orden, formando la mensura de sus caras ángulos de 90 á 80°; que los Asiáticos están en 2° lugar, resultando un ángulo de 80 á 75° [...]. Los Americanos [...] solo dan ángulos de 75 á 70°, así están en tercer lugar. Finalmente estas proporciones van decreciendo en los Africanos, en cuyos negros por la complanación de sus frentes los ángulos son de solo 70 a 60 grados, [...] ya saltan las caras de los cuadrúpedos.

Por supuesto, "por esta razón el negro es el último en la cadena, y el que eslabona al hombre con el bruto". Con el mismo esquema de degradación, "descienden los talentos desde el celestial y sublime del europeo hasta el torpe y rudo del negro. Por eso los hombres nacidos en aquella dichosa parte de la tierra son los hombres de pensamiento entre quienes solo pueden florecer las leyes, las artes, las ciencias, y el valor". De acuerdo con el modelo, "el asiático sin talento para reformar sus placeres y despotismo"; el americano no puede "salir de su ignorancia"; y "el negro" es incapaz de deshacerse "de su brutalidad". Así, las "otras tres partes del globo" no pueden presentar "otra ventaja respecto al europeo que la de sus sentidos corporales, supuesto que la agudeza de estos crece en la razón misma en que se menguan los privilegios del espíritu".[37]

Es la relación inversa entre "sentidos corporales" y los "privilegios del espíritu", precisamente, la que contradecía la teoría tropical de la imaginación sudamericana de Unanue. Más aún, los disparates del nuevo pensamiento

---

36. Ibíd., p. 87.
37. Ibíd., pp. 87-89.

europeo eran contradichos por "la vicisitud de las cosas humanas" y la historia universal de genio y belleza. Para Unanue, Asia y África, y no Europa, eran la cuna de las artes y ciencias, y "como echar los fundamentos de las ciencias arguye más talento que el adelantarlas, no sé por donde hagan mayores ventajas las almas que animan los cuerpos que tienen las frentes arqueadas á las de los que las tienen planas".[38] Más aún, los europeos del norte eran, simplemente, ingratos: "Los imperios se abisman en unas partes bajo de su mismo esplendor y cultura, dejando apenas rasgos imperfectos de su existencia; al mismo tiempo que se levantan otros en el centro de naciones rústicas, que olvidando en su felicidad el origen de sus luces, destrozan como niños ingratos el seno que las ha alimentado".

El juicio de Unanue de las vicisitudes de la historia universal antigua y moderna permitía una lectura crítica de la historia europea moderna que le daba a los árabes y a los españoles roles clave en la conservación y la difusión de la ciencia y la ley. En efecto, fue en el siglo VI que "las luces que del Ásia y el África se habian difundido por la Grecia y España en Europa, se eclipsaron". Durante ese eclipse, "dos pueblos vinieron á sojuzgar las bellas provincias del imperio Romano. El uno salió del Norte de Europa, el otro de Arabia; el primero introdujo la barbarie hasta lo sumo; el segundo empezó á disiparla, y á elevar la Europa por grados en alto en donde hoy se halla". París no era el centro del aprendizaje y la cultura. Para Unanue "Bagdad era entonces el centro de la política y cultura; y tambien Córdova, y Sevilla, colonias que habian adquirido sus armas vencedoras". Fue necesario que "viniesen los hombres de Francia, Italia y Alemania que querían tener algún conocimiento en ciencias naturales". Después de haber bebido el conocimiento impartido en las célebres escuelas españolas, regresaban a sus lugares de origen, donde, añadía sarcásticamente Unanue, eran "reputados en su patria por brujos y hechiceros". Finalmente, Unanue se preguntaba retóricamente, ¿qué se hubiera entonces juzgado sobre esta comparación de rostros como indicios de que unas almas eran más capaces que otras de las ciencias?[39]

Unanue, entonces, le da vuelta al nuevo "Tribunal" de Europa, empleando sus propias formas de medir en contra de sus alegatos de innata superioridad intelectual y estética. Bien, dice, "muy enhorabuena que las

---

38. Ibíd., pp. 90-91.
39. Ibíd., pp. 91-92.

bellas facciones, bajo el plan que las caracterizan los europeos, sean las señales mas ciertas de la nobleza de los espíritus; en este caso en todas ellas hay pueblos capaces de competir, y exceder a la propia Venus".[40] Las fuentes de Unanue sobre la impresionante belleza de las mujeres y hombres de Asia y África son, por supuesto, los propios relatos de los viajeros europeos. "En ninguna parte, dice Mr. Bougainville, pueden encontrarse modelos más bizarros de un Hércules ó de un Marte que en Tahiti. Las mujeres tienen facciones no manos agradables que las de Europa, y en la simetría y bella proporción de sus miembros pueden disputársela á la más aventajada".[41]

Pero Unanue también es testigo ocular de belleza y genio. "En esta América meridional son comunes los ojos grandes negros y animados de fuego, de que se pagaban tanto los artistas griegos como un gran punto de belleza en ambos sexos, que en todos sus bustos y medallas los ojos son mayores que en los de los antiguos romanos".[42] Unanue resalta con orgullo que los ojos de las llamas andinas tal vez sean más grandes, tengan pestañas más gruesas y sean, al menos, tan bellas como los legendarios antílopes con los que a menudo se comparaba a las mujeres africanas hermosas. ¿Quién podía negar la afamada belleza de la limeña? ¿No eran sus ojos oscuros y grandes, como los de la llama, signo de esa belleza?

La historia global de las rutas culturales del genio y la belleza, elaborada por Unanue, le da a Asia y África (principalmente a los árabes) los roles primordiales en el cultivo de las artes y ciencias de la civilización en el mundo mediterráneo posromano y en Europa, y su teoría de una percepción sensorial compensatoria en los Andes ecuatoriales restaura a Manco Cápac y a la civilización inca a sus raíces indígenas americanas. Las reivindicaciones del papel del mundo árabe como transmisor de la civilización moderna no eran poco comunes en el discurso español e hispanoamericano del siglo XVIII, cuando los intelectuales hispanos luchaban por rechazar la "cada vez más altisonante crítica nor-europea del pensamiento español" y su imperio.[43]

Desde Montesquieu en los años de 1740, a Hegel en los de 1820, "Europa" había sido reducida a dimensiones francocéntricas y germanocéntricas,

---

40. Ibíd., p. 93.
41. Ibíd.
42. Ibíd.
43. Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to write the history...*, p. 157.

y quedaba comprimida a una fortaleza de razón con antiguas raíces helénicas, marginando así el sur y el este de Europa.[44] "España" o "la península" de Iberia fue semánticamente desmembrada y puesta a la deriva, mientras "Europa" ahora era imaginada como acabando en los Pirineos (y en los Alpes italianos), tal como de hecho lo hace Hegel en su *Filosofía de la historia*. En respuesta, "España" y sus mundos coloniales, considerados por influyentes críticos europeos noroccidentales (Montesquieu fue particularmente influyente), como "orientales" y "africanos" —el Imperio español fue comparado de buena gana con el otomano—, ahora se convertían en sitios de crítica desde los cuales se podía provincializar las pomposas aseveraciones históricas de la recientemente ascendida esquina noroccidental del continente que ahora reclamaba hablar por "Europa".

La defensa de España como una civilización idílica e híbrida situada a mitad de camino entre Europa y África, y heredera de los antiguos Imperios mediterráneos y del Medio Oriente, encontró eco en ciudades como Lima, en donde los criollos, quienes se imaginaban como herederos del gran Imperio incaico, se habían mezclado con gente de origen africano y asiático por mucho tiempo. Lima y el Perú eran diversos y universales (en realidad, más universales que cualquier tierra del Viejo Mundo, incluyendo España), con ricas y profundas historias que revelaban la "gloria del hombre" y la belleza de los ojos grandes, marcas clásicas de alta civilización y valor intrínseco. Estas no eran, pues, propiedad exclusiva de los antiguos griegos de quienes los modernos noreuropeos ahora imaginaban descender.

Un antiguo futuro para el Perú republicano

La crítica historicista y científica de José Hipólito Unanue a las teorías europeas del origen de los incas y de la civilización americana encontraría un sonoro eco en el Perú republicano poscolonial. El estudio de los "antiguos monumentos" y artefactos sería un bastión de defensa y de críticas a Europa. Los grandes monumentos brindaban a los historiadores y anticuarios un terreno firme desde el cual atacar las prestigiosas opiniones de historiadores

44. Al respecto véase: Dainotto, Robert M. *Europe (In Theory)*. Durham: Duke University Press, 2007.

filosóficos europeos como Amedée François Frezier, Cornelius de Pauw, el Abbé Raynal o William Robertson.

Para hacer calzar a América en sus teorías de gabinete, estos famosos académicos europeos negaban o disminuían el significado de la existencia de estructuras arquitectónicas monumentales en el antiguo Perú.[45] Inevitablemente, sin embargo, la nueva crítica naturalista y arqueológica se volcaría en contra de "nuestro" Inca Garcilaso de la Vega. Para Mariano Eduardo de Rivero y otros académicos criollos de la generación de la independencia, el Inca Garcilaso había sido insuficientemente severo, pero no estaba equivocado. Haciendo eco de la opinión del explorador francés Charles-Marie de La Condamine, por ejemplo, se señalaba que la historia de los incas del Inca Garcilaso estaba distorsionada por un enceguecedor "orgullo de patria".[46]

Los cronistas españoles que sostenían que las armas españolas habían logrado magníficas hazañas militares podían ser peores al respecto —por ejemplo, sobrestimando las características y el número de enemigos incas para hacer aparecer a los españoles como más invencibles que los romanos de la antigüedad clásica—, por lo que el "observador" moderno de la historia peruana tenía ante sí una irritante confusión de versiones contradictorias y exageradas. El "examen crítico" de los monumentos, artefactos y materiales óseos; las investigaciones lingüísticas o lexicográficas; y la relectura crítica de las crónicas, sin embargo, podía corregir este panorama.[47] La fe de Unanue en las ruinas y fragmentos se mantendría viva.

En el siglo XIX, la región del altiplano alrededor del lago Titicaca se convirtió en la meca sudamericana para eruditos errantes, románticos y científicos que buscaban los orígenes de la "civilización peruana" y de su legendario fundador, Manco Cápac. Es interesante que fuera la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León (1575), escrita durante la conquista, el texto

---

45. Rivero, Mariano Eduardo de y Johann Jakob von Tschudi. *Antigüedades peruanas*. Viena: Imprenta de la corte y del Estado, 1851, vol. I, pp. 256-257.

46. Ibíd., p. 210. Asimismo, véase: La Condamine, Charles-Marie de. *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'interieur de l'Amérique méridionale*. París: Pissot, 1745.

47. El examen de Rivero de las "antigüedades peruanas" fue publicado primero en la breve edición de la primera parte de *Antigüedades peruanas* (1841). Esta barata primera edición incluye un desesperado pedido de ayuda financiera para cubrir los costos de impresión de los grabados. El texto de la edición peruana es similar a la versión definitiva que aparecería en el primer volumen de la edición de Viena de 1851.

que los condujera allí. En *Vue des Cordilleres, et Monumens des Peuples indigenes de l'Amerique*, Humboldt (1803: 199) llamaba a "un viajero instruido [que] pudiera visitar las orillas del lago Titicaca, la provincia del Collao y la meseta de Tiahuanaco especialmente, que vienen a ser el centro de una antigua civilización en América meridional" para verificar la crónica de Cieza.[48] Leonce Angrand, Alcide D'Orbigny, Jacob von Tschudi y Ephraim George Squier estuvieron entre los que respondieron al llamado y publicaron relatos de viaje o informes científicos con bosquejos de las ruinas. En todos estos dibujos, sobresale un monumento: la Puerta del Sol de Tiahuanaco. Parece que Squier tomó las primeras fotografías de este monumento, las mismas que sirvieron de modelo para el dibujo que apareció como ilustración en su *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas* (1877) (véase la imagen 9).

Squier había sido un aplicado estudiante del historiador yanqui del Imperio español, William Prescott, y había escrito notables libros sobre restos funerarios de los indios del Mississippi y sobre antigüedades nicaragüenses. Desde su punto de vista, Tiahuanaco era nada menos que el "Baalbek del Nuevo Mundo".[49] Por supuesto, "Baalbek" era fenicia, y la analogía de Squier sugería el origen foráneo y preinca de la "civilización peruana".

Muchos eruditos sospechaban que Tiahuanaco había sido el centro de una civilización preinca muy antigua, que había sido la cuna de la dinastía inca y de su afamado culto solar. La propia Puerta generaba interés en parte porque se creía que era un monumento temprano de este antiguo culto, pues llevaba grabada la que parecía ser una deidad solar, con varas de serpiente en sus manos y rodeada de figuras que parecían representar cóndores. El trabajo en piedra en el sitio era monumental y mayormente considerado superior a la famosa arquitectura en piedra de los incas en el Cuzco. Las tumbas ubicadas en las cercanías contenían restos de antiguos entierros, algunos de los cuales fueron excavados y examinados. Dándole una confirmación dinástica a las sospechas arqueológicas, el Inca Garcilaso había sostenido que los testimonios de nobles nativos indicaban que Manco Cápac había provenido de estas regiones.

---

48. Humboldt, Alexander von. *Vue des Cordilleres, et Monumens des Peuples indigenes de l'Amerique*. París, 1803.

49. Baalbek o Heliópolis fue una ciudad fenicia.

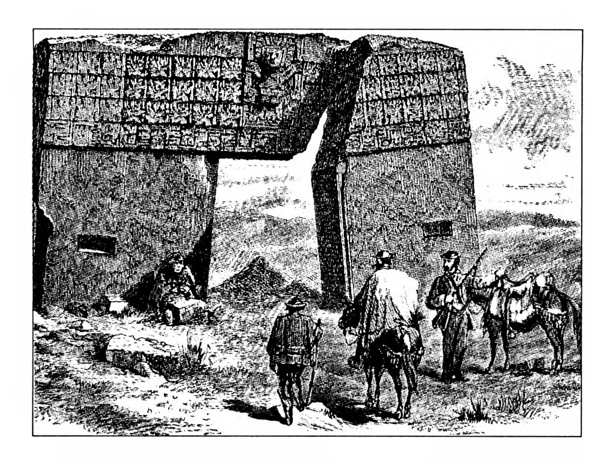


Imagen 9. Grabado de "Front of Great Monolithic Gate-Way". *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas* de Ephraim George Squier (Nueva York, 1877).

Algunos prestigiosos viajeros filosóficos, científicos naturales, historiadores y tempranos etnógrafos europeos —desde Walter Raleigh hasta Alcide D'Orbigny— habían cuestionado las credenciales "peruanas" de Manco Cápac.[50] Todavía en 1901 se debatían estas cuestiones apasionadamente, como lo comprueban los comentarios escritos por William Golden

50. En 1830, D'Orbigny viajó a la recientemente nombrada ciudad de La Paz, en el recientemente nombrado país de Bolivia, desde el puerto peruano de Arica. Desde allí examinó el sitio de Tiahuanaco en 1833. Basándose en la lectura de las crónicas coloniales clásicas, y apoyándose en sus observaciones del sitio, D'Orbigny (1844: t. III, 347) concluyó que el inca Manco Cápac original probablemente había provenido del área de Tiahuanaco y que los monumentos de la antigua ciudad habían sido construidos por la "nación aymara", que era más antigua que la civilización inca. Además, la monolítica portada en Tiahuanaco sugería que el culto solar inca se había originado allí también. Monsieur D'Orbigny fue incorporado a la Academia Boliviana de Ciencias nada menos que por Andrés de Santa Cruz, Presidente de la República, por sus servicios a la nueva nación. Con tal confirmación europea, la nueva nación inventada por Bolívar ahora podía jactarse de su muy antiguo origen "aymara". Dos años después, Santa Cruz reuniría Bolivia y el Perú; su antigua Confederación Perú-Boliviana duró cuatro años (1835-1839).

Mortimer, del Museo Americano de Historia Natural de Nueva York. Ellos expresan la preocupación de la antropología de este periodo por la "cuestión racial", así como la persistencia de las preguntas historicistas sobre orígenes entre historiadores. ¿Fueron los primeros incas blancos, amarillos o cobrizos? ¿Fueron de la misma raza o "tronco" que la masa de "peruanos" a quienes gobernaron? Revisando las viejas especulaciones de los cronistas, de Humboldt y de Prescott, Mortimer escribe "quiénes eran esos pueblos antes de que se establecieran en el Perú, de dónde provinieron y cómo llegaron allí, o si, como se ha sugerido, el Perú fue la cuna de la raza humana desde donde se poblaron los otros continentes, es un enigma cuya solución se encuentra escondida en el impenetrable misterio del pasado".

Era frustrante que los "anticuarios, etnólogos y arqueólogos han intentado en vano descubrir este pasado escondido, pues este pueblo carecía de lenguaje escrito". Entre los antiguos cronistas, anota, "Montesinos [...] declara que vinieron de Armenia hace quinientos años, luego del diluvio universal", mientras que otros "teóricos los vinculan con los egipcios, los antiguos hebreos, y con los chinos". Otros más "han sugerido que los Incas debieron haber provenido de lo que, se presume, fue una civilización muy antigua en México y Yucatán, que junto con el Perú guardaban algunas semejanzas con las naciones orientales".

Citando a otro antiguo tema de las crónicas, Mortimer señala que "Gregorio García, un autor dominico español, alude a una tradición según la cual los peruanos procedían de las nueve tribus y media de Israel, y que fueron tomados prisioneros por Salmanasar, Rey de Asiria". Entre los orientalistas modernos, anota, "Humboldt ha señalado que el origen de los Toltecas se remonta a los Hunos, mientras que Paravey, en 1844, intentó probar que Fu-Sang, descrito en los anales chinos, es el Imperio mexicano que era conocido a los chinos en el siglo quinto, y mostró que en Uxmal, en Yucatán, se habían encontrado esculturas de Buda de Java, sentado bajo la cabeza de un Shiva".

En resumen, existía un nuevo consenso académico de que "en tiempos prehistóricos, este pueblo llegó a las costas de Sudamérica proveniente de la China u otras partes del este de Asia". A pesar de este consenso, anota que "todas las opiniones y tradiciones existentes sobre el origen de los peruanos coinciden en una cosa: que la primera aparición de los progenitores de la raza inca se dio en la región del Titicaca". La leyenda más citada sobre los

orígenes de los incas "describe a una pareja de blancos —Manco Cápac y Mama Ocllo— apareciendo misteriosamente a orillas del lago Titicaca".[51]

La mayoría de posiciones descritas por Mortimer habían sido cuestionadas por historiadores y científicos naturales peruanos a través del siglo XIX. José María Córdova y Urrutia abordó la pregunta sobre los orígenes en un pequeño libro pionero titulado *Las tres épocas del Perú o compendio de su historia* (1843). Esta obra estaba profundamente influenciada por los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, por el derivado *Resumen histórico* de Antonio de Ulloa y, posiblemente también, por el manuscrito inédito de Llano Zapata sobre los incas. El libro consiste en unos anales neodinásticos en los que Córdova y Urrutia estima que el "Perú" geofísico era la obra de gigantes que separaron la tierra del agua, extrayendo los Andes de los archipiélagos asiáticos después de que el poderoso Hércules abriera el Mediterráneo a las aguas del Atlántico.

Las tres épocas también confirma la misión providencial de los incas y afirma que los apóstoles Tomás y Bartolomé habían "anunciado las Sagradas Escrituras en estas regiones" siglos antes de la llegada de los españoles al Perú. Abriendo el camino de la *historia patria*, Córdova y Urrutia rechazaba las rudas especulaciones de aquellos sabios europeos que habían sugerido que el fundador de la dinastía inca no había sido "peruano". Señalando que "esto ha llegado al extremo de privarnos de la gloria de que Manco Cápac hubiese nacido en el país, persuadiendo [que] vinieron de afuera", el historiador peruano rechaza la sugerencia de Humboldt de que las leyes de Manco Cápac eran "asiáticas" y también encuentra cuestionable la sugerencia de John Ranking de que Manco había sido el "hijo del Gran Kublai Khan".En vez de esas hipótesis, Córdova y Urrutia cita la versión del Inca Garcilaso del mito de los hermanos Ayar e insiste en que tanto Manco como Mama Ocllo (la reina madre inca original) indudablemente "provinieron de una pequeña isla del Lago Titicaca".[52]

La obra de Córdova y Urrutia revela que la cuestión de los orígenes de Mando Cápac no solo estaba relacionada con la "cuestión racial", aunque durante el siglo XIX habría de estarlo más y más. En realidad, aquella

---

51. Mortimer, Golden W. *Peru: History of Coca "the Divine Plant" of the Incas*. Nueva York: JH Vail & Co, 1901, pp. 29-33.

52. Córdova y Urrutia, José María de. *Las tres épocas del Perú o compendio de su historia*. Lima: Imprenta del Autor, 1844, pp. 1-3.

surgía a partir del obvio cisma (analizado en el capítulo 2) que la narrativa providencial del Inca Garcilaso había abierto entre la brillante civilización de Manco Cápac y el oscuro y bárbaro pasado y presente colonial de los indios del común.[53] Al progresar el siglo XIX, sin embargo, ese cisma entre la barbarie y la civilización, y la pregunta sobre los orígenes que se desprendía de él fueron abordados y respondidos cada vez más en los términos raciales de las nuevas ciencias de la lexicografía, la frenología y la antropología. Este nuevo lenguaje floreció cuando médicos y académicos se apresuraron para publicar nueva evidencia sobre los orígenes arios, chinos, japoneses, indios o peruanos de Manco Cápac.

La búsqueda de los orígenes de los incas y los debates al respecto produjeron algunos descubrimientos curiosos. No solo se encontraron "budas" en las excavaciones de Uxmal, México, sino también en Ica, Perú. En 1890, Manuel García y Merino, y Teodorico Olaechea publicaron informes arqueológicos bajo el título de *Antigüedades nacionales*. Entre ellos, había uno de 1866 de una excavación arqueológica en la región costera de Ica, que contenía un dibujo rudimentario de una huaca o ídolo excavado, evidentemente grabado con caracteres chinos. Las inscripciones en la figurina parecida a un buda ayudaban a apoyar la idea de que Manco Cápac había sido chino. Aunque la cruda inscripción en chino contenía errores, evocaba la noción del despotismo oriental, por entonces asociada en la imaginación occidental con el control centralizado de las obras de irrigación. Este curioso artefacto atrajo la atención de exploradores extranjeros, incluyendo el científico naturalista español Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898). Su archivo en Madrid contiene varias fotografías del mismo artefacto, tomadas por J. Laurent, así como un buen dibujo de Díaz Carreño.[54] En efecto, la pieza existió.

Cualquiera que fuera su valor científico, tales informes, y los debates sobre los orígenes raciales que los animaron, resonaban de diversas maneras

---

53. Asimismo, véase: Thurner, Mark. "Peruvian Genealogies of History and Nation". En Thurner, Mark y Andrés Guerrero (eds.). *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003, pp. 141-175.

54. Véase: Badia, Sara; Carmen María Pérez-Montes y Leoncio Lopez-Orcon. "Una galería iconográfica". En Leoncio López-Orcon y Carmen María Pérez-Montes (eds.). *Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898): tras la senda de un explorador*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, figs. 52-53 y 149.

con acontecimientos y discusiones contemporáneos en el Perú. Los hacendados de la costa peruana estaban envueltos en un ardoroso debate nacional sobre la inmigración. Una facción de la élite urbana quería restringir la inmigración para que incluyera solo a europeos blancos, para así "mejorar la raza" y promover la "civilización" en las regiones de frontera de la República. Frente al declive de la esclavitud, los grandes productores del azúcar necesitaban *brazos* para cortar caña, y eso implicaba importar trabajadores "culíes" chinos. Ica fue la primera región de plantaciones en el Perú en importar culíes chinos en grandes números (y, podríamos presumir, en importar figurines de Buda). Aunque se requiere investigar más para resolver las sospechas, el "descubrimiento" arqueológico del buda de Ica puede haber expresado la intención de apoyar los argumentos de los hacendados de que los chinos no eran los inmigrantes "indeseables" que muchos entre las élites urbanas suponían. Aún no ha aparecido un empolvado panfleto que declare, a "Manco Cápac, el primer inmigrante chino" en los archivos peruanos, pero no será muy sorprendente si lo hace.

La evidencia arqueológica sobre la existencia de momias rubias en los bosques del norte del Perú en los años 1840 dio combustible al argumento liberal en el debate sobre política de inmigración, que deseaba restringirla a europeos blancos. El informe del juez de Chachapoyas Juan Crisóstomo Nieto, fechado el 31 de enero de 1843 fue publicado en el diario oficial *El Peruano* y reproducido en el respetado *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, en 1892. El informe describía siete momias de cabello fino y rubio, "y no como el de los indígenas del día". Nieto especulaba que la fortaleza de Quélap era la "Torre de Babel en el Perú", y que sus artefactos finamente elaborados habían sido "transferidos por una nación ilustrada y grande que ocupo este territorio, la que vino en decadencia [...] hasta quedar en el estado de aislamiento en que la encontró el gran Manco" Cápac. Es muy posible que Crisóstomo Nieto haya tenido en mente las leyendas de la "blancura" de Manco Cápac y Mama Ocllo.

La oscura era de barbarie que Manco había encontrado había sido precedida, según ahora parecía, por una más antigua era de civilización blanca en el Perú. Consecuentemente, el juez concluía que las ruinas de la antigua Torre de Babel en Quélap demostraban que "por consiguiente la América es viejo mundo respecto de las otras cuatro partes que lo componen". Los editores del *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, quienes buscaban atraer inmigrantes alemanes a la región, publicaron un comentario de

Modesto Basadre Chocano sobre el informe de Nieto. Aunque admitía que se requería más expediciones científicas rigurosas, Basadre Chocano (1892) confirmaba el argumento de Crisóstomo Nieto de que "el hecho de los cráneos cubiertos de pelo lacio, rubio y cortado, prueba, sin necesidad de otras razones, que los hombres que levantaron ese edificio y que han desaparecido, fueron de una raza completamente distinta [...] al parecer [...] una raza muy antigua y muy superior a la de los indios".[55]

En una línea de investigación racialista más seria, pero igualmente imaginativa, el frenólogo norteamericano Samuel G. Morton describía, en su *Crania Americana*, la "familia americana" de razas, una de las seis "familias" existentes en el mundo. Morton (1838-1839: 63) sostenía que la "más natural división de la raza americana es en dos familias, una de las cuales, la familia Tolteca, muestra evidencia de siglos de semicivilización; mientras que la otra, bajo el título colectivo de familia Americana, abarca todas las naciones bárbaras del Nuevo Mundo, con excepción de las tribus polares o mongol-americanas".[56] La "familia Tolteca" incluía "las naciones civilizadas de México, Perú y Bogotá".[57]

En el capítulo que dedica a los "antiguos peruanos", Morton dice haber examinado "unos cien cráneos peruanos: y el resultado es que el Perú parece haber sido poblado en momentos diferentes por dos naciones de cráneos diferentemente formados; una que tal vez esté extinta, o que exista solo mezclada por circunstancias extrañas, en varias tribus remotas y dispersas de la raza india del presente". De estas dos "naciones" o "familias", la que era anterior a la aparición de los incas era denominada "Antigua Peruana, cuyos restos han sido encontrados solo en el Perú, y especialmente en esa división que ahora se llama Bolivia". Estas "abundan en las orillas e islas del gran Lago Titicaca en el valle interalpino de Desaguaderos, en los elevados valles de los Andes peruanos [...]. El país alrededor de este mar era llamado Callao, y el sitio de lo que parece haber sido su ciudad principal lleva el nombre de Tiaguanaco".[58]

---

55. El informe de campo de Nieto se volvió a publicar en *El Peruano*, t. X, n.° 28.

56. Morton, Samuel G. *Crania Americana: or a Comparative view of the Skulls of various Aboriginal Nations of North and South America; to which is prefixed an Essay on the Varieties of the Human Species, illustrated by seventy-eight plates and a coloured map*. Filadelfia: J. Dobson, 1838-1839, p. 63.

57. Ibíd., p. 83.

58. Ibíd., p. 97.

Como muchos otros, Morton cita las observaciones de Cieza de León sobre Tiahuanaco, de manera que los edificios eran preincas y los primeros incas habían tenido allí su corte y habían modelado las paredes del Cuzco a partir de las estructuras de Tiahuanaco. Asimismo, cita al Inca Garcilaso y a "un autor anónimo de un artículo que apareció en el *Mercurio Peruano*", que era Unanue, para validar su afirmación. Sin embargo, en el punto sobre los "Antiguos Peruanos", Morton finalmente se apoya en las entonces recientemente publicadas observaciones del inglés Pentland, "quien ha visitado las provincias altas del Perú. Este caballero sostiene [que] ha descubierto, que en las cercanías del Lago Titicaca, innumerables tumbas, cientos de las cuales ha penetrado y examinado. Estos monumentos son de un gran tipo de arquitectura, semejantes a los restos de los cíclopes y que merecerían incluirse con los de la antigua Grecia o Roma. Son señales de una alta condición de civilización".[59]

Pero para Morton "el hecho más extraordinario sobre ellos es que invariablemente contienen los restos mortales de una raza de hombres, desde la más temprana infancia hasta la madurez y la vejez, la formación de esos cráneos parece probar que se trata de una raza extinta de nativos que habitaban el Perú hace unos mil años y que eran diferentes a todos los mortales que hoy habitan nuestro globo".[60] Así, este frenólogo divide a los peruanos entre los "Antiguos Peruanos" (los collas) y los "Peruanos Inca o Modernos". Esta familia "moderna", sin embargo, también estaba dividida en dos razas, una "Tolteca" y otra "Americana". Los fundadores de la dinastía inca eran "Toltecas" que habían migrado del sur de México en el siglo XII.

En palabras que se adelantaban a las de Mortimer, Morton señala que "el origen de los Incas del Perú está envuelto en fábula". Estos orígenes "representaban en sus tradiciones a dos personajes celestiales, un hijo y una hija del mismo sol, que habían sido enviados desde el cielo para instruir y civilizar un pueblo elegido [...] Manco Cápac, el primer Inca, y Coya Mama, que era tanto su hermana como su esposa. Ellos aparecieron primero en una isla en el Lago Titicaca, y tomando a la gente bajo su jurisdicción, empezaron a reformar todas las instituciones del país". De manera similar a sus predecesores, el Inca Garcilaso y Ulloa, Morton luego caracteriza esta

---

59. British Association. *Report of the Fourth Meeting of the British Association for the Advancement of Science*. Londres: John Murray, 1835, p. 624. Morton también cita "informes adicionales que fueron publicados en el *Journal of Belles-Lettres* de Waldie, 1834".

60. Morton, Samuel G. Ob. cit., p. 101.

tradición como una "fábula" increíble. Concluye que "elección de [dos gobernantes originarios] se hizo para que el relato fuera más maravilloso, y que los descendientes de los individuos fueran más respetados". Dudando de esta versión, Morton se pregunta: "¿Se puede atribuir esta revolución total del gobierno social y civil a causas morales, que operan en las naciones que están fuertemente dedicadas a sus propias instituciones como cualquier otro pueblo? Ciertamente no".

Ante el *impasse,* Morton elabora una hipótesis racial sobre un origen foráneo. Escribe: lo siguiente "Por el contrario, ¿estamos inclinados a atribuir este cambio al influjo de extranjeros, cuyo número e inteligencia permitieron sortear todo obstáculo que surgió en su camino? ¿Quiénes podían ser estos extranjeros?". Para Morton, los mejores candidatos eran "los Toltecas, la nación más civilizada del antiguo México". Después de gobernar ese país por cuatro siglos, señalaba, "de pronto lo abandonaron hacia el año 1050 de nuestra era". Existe, continuaba, "una llamativa coincidencia en la forma cuadrada y cónica de la cabeza de los Toltecas y de los peruanos, y que será particularmente clara posteriormente en este trabajo". Morton concluye así: "si la inferencia precedente, que de ninguna manera es nueva, es correcta o no, no puede existir mucha duda de que la familia inca era una nación foránea, liderada tal vez por unos cuantos individuos de la clase sacerdotal; y que al conquistar el Perú, mantuvieron relaciones políticas con los habitantes preexistentes, similares a los que hoy observamos entre los griegos modernos y los turcos".[61]

Las investigaciones frenológicas de Morton promovieron dos nociones: primero, que los incas eran una "raza superior" no nativa al Perú, pero también que una raza "antigua" y ahora "extinta" probablemente fundó Tiahuanaco, y que los incas "Toltecas" se prestaron de esa antigua civilización cuando fundaron la suya propia. Estos resultados difícilmente acallarían los debates o desincentivarían nuevas investigaciones, pues Morton no logró resolver la cuestión de los orígenes o de la raza de manera definitiva.

Notablemente, Morton también era algo así como un "epistemólogo patriota" que defendía la "civilización americana" de los cínicos europeos. Aunque la pregunta sobre los orígenes seguía en pie, lo que no se cuestionaba era la existencia de una antigua civilización en el Perú, y tal vez por ello Morton fue leído en el Perú. Luego de una "revisión de los hechos",

61. Ibíd., pp. 113-115.

este frenólogo norteamericano exclama: "¡Cuán vana es la afirmación del Dr. Robertson, de que América no tenía monumentos más antiguos que la conquista! ¡Cuán llenas de ignorancia son las afirmaciones de Pinkerton y De Pauw! Dos de estos autores, que escribieron expresamente sobre historia americana, son imperdonables por tales groseras distorsiones. Parecen haber tapado la verdad para apoyar una hipótesis". Apoyándose en la "epistemología patriótica", Morton declara que "es en vano tratar de seguir luchando contra los hechos, pues no importa cuán difícil sea explicarlos, son incontrovertibles. Puede que la pregunta sobre de dónde derivaron los peruanos su civilización siga siendo debatida por mucho tiempo; pero no puede negarse que la poseyeron".[62]

A pesar de esto, los criollos peruanos como Mariano de Rivero apoyaron la posición del versátil antropólogo suizo Jacob von Tschudi, un peruanista temprano en todo el sentido de la palabra. Tschudi había llevado a cabo extensas investigaciones de campo y lingüísticas en el Perú (llegando a dominar el quechua), y había también visitado el lugar de la Portada del Solen Tiahuanaco. A diferencia de Morton, este antropólogo suizo sostenía que la evidencia ósea y lexicográfica sugería que tres "razas" (las que, siendo un lingüista de escuela germana, llamó "aymara", "quechua" y "chincha"), dotadas más o menos equitativamente, habían habitado el Perú. Su análisis sugería que la "raza" en el Perú era el producto de fenómenos culturales y de la geografía, y que no tenía nada que ver con la "civilización" per se, ya que las tres "razas" peruanas habían alcanzado la civilización en diferentes regiones del Perú.[63]

En su resumen de las múltiples especulaciones sobre el origen de los incas, Mortimer declaraba que Rivero seguía la hipótesis de Humboldt. El peruano, decía, "considera que no existe duda de que Quetzalcoatl, Bochica y Manco Cápac fueron sacerdotes budistas, y que los dioses peruanos Con,

---

62. Ibíd., p. 120. La "epistemología patriótica" o defensa empírica de la civilización nativa de Morton no era inusual entre los anticuarianistas angloamericanos y sugiere que la tesis de Cañizares-Esguerra podría ser aplicada más allá de la esfera hispanoamericana.

63. Tschudi también señalaba el hecho de que, en realidad, los cráneos "peruanos incas o modernos" que Morton había dibujado y analizado en *Crania Americana* habían sido tomados de "cementerios" en Arica, Atacama, Chimú y Pachacamac, es decir, de la costa y de la región del Altiplano, cerca a Tiahuanaco. Estos cráneos no habían sido dados a Morton por Pentland, sino por "mi amigo, el Dr. Ruschenberger", médico de la Marina norteamericana y autor de *Three Years in the Pacific* (1834) y *A Voyage Round the World* (1838).

Pachacamac y Viracocha corresponden a Brahma, Vishnu y Shiva".[64] Esta caracterización de la posición de Rivero, sin embargo, no era totalmente correcta. En *Antigüedades peruanas*, este naturalista peruano había aceptado con cautela la especulación de Humboldt de que Manco Cápac probablemente era un sabio oriental y que pudo haber sido un brahmán o sacerdote budista, que "por su doctrina superior y civilizatoria, consiguió señorear los ánimos de los indígenas y elevarse á la supremacía política".[65]

Pero Rivero llega a confirmar la hipótesis de Humboldt en parte porque, como los intrépidos misioneros jesuitas de otros siglos, el criollo peruano consideraba el budismo y la cristiandad como tradiciones religiosas análogas.[66] Más aún, Rivero se inclinaba a aceptar la tesis de Humboldt, pero eso no le impedía asegurar que la gloria de la dinastía inca era "indígena" del Perú. Él conjeturaba que Manco Cápac solo había sido un "reformador" sagaz y sacerdotal, y que, por ello, no habría podido ser un verdadero "Inca" de la línea sanguínea real del Sol. Por ello, el emprendedor Manco había puesto a Inca-Roca (en la versión de Garcilaso, Inca-Roca o "Sinchi-Rocca" es el segundo en la dinastía inca), un hábil miembro de una ilustre familia local, en el trono peruano.

Rivero razonaba que su nombre "Inca" era una fuerte evidencia léxica de que él había sido el probable fundador del linaje.[67] Aquí seguía los métodos lexicográficos y arqueológicos del anticuario y orientalista británico John Ranking, quien había observado que el nombre "Manco" probablemente era de origen oriental.[68] Así, para Rivero, Inca Roca fue el "primer autócrata indiano y cepa del *Ayllo* de los monarcas peruanos".[69] Aunque no consideraba a Manco Cápac como el fundador de la dinastía, al haber ubicado a "Inca Roca" en el trono de la civilización peruana, para Rivero aún este era el fundador de "nuestra dinastía inca". Su lectura también concuerda

64. Mortimer, Golden W. Ob. cit., pp. 32-33.

65. Rivero, Mariano Eduardo de y Johann Jakob von Tschudi. Ob. cit., vol. I, pp. 17-19.

66. Ibíd., p. 19.

67. Ibíd., p. 63.

68. Ranking, John. *Historical Researches on the Conquest of Peru, Mexico, Bogota, Natchez and Talomeco, in the Thirteenth Century by The Monguls, Accompanied with Elephants, and the Local Agreement of History and Tradition, with the Remains of Elephants and Mastodontes, Found in the New World.* Londres: Longman, 1827.

69. Rivero, Mariano Eduardo de y Johann Jakob von Tschudi. Ob. cit., vol. I, p. 63.

con las tradiciones clásicas y, de hecho, se parece a la historia dinástica de España, elaborada por Pedro de Peralta Barnuevo (analizada en el capítulo 3), en la que "Hércules de Egipto" es el fundador foráneo, pero el nativo Hispano es el primer rey.

A diferencia de Prescott o Squier, Rivero no estaba, sin embargo, cómodamente distanciado del estudio del antiguo Perú, en gran medida porque ese estudio contenía lecciones profundas y positivas para el futuro. En el capítulo final de *Antigüedades peruanas*, Rivero abandona momentáneamente el científico "nosotros" (que comparte con su coautor, el antropólogo suizo Jacob von Tschudi) y utiliza el "yo" autoetnográfico más característico de las crónicas renacentistas, incluyendo, como vimos en el capítulo 2, a los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega.[70] El "yo" aquí habla por el "nosotros" nacional que hace a los incas "nuestros".

Las reflexiones anecdóticas sobre las ruinas, hechas en primera persona del singular, eran comunes en los relatos de viajeros, pero algo fuera de lugar en los informes científicos como este. El texto de Rivero trasciende fronteras entre géneros, pues está dirigido a varios tipos de lectores: la república de las letras científicas, en el extranjero, y la república de la gente letrada, en casa. En la ruina arqueológica oracular conocida como Chavín de Huántar, Rivero realiza un vuelo romántico a través de las eras de la violencia, para regresar con la lección y tarea nacional de la preservación de la memoria en monumentos, sin los que las futuras generaciones de la nación sin duda condenarían su presente. Irónicamente, en este momento de iluminación, el naturalista peruano predice acertadamente su destino, pues la generación de la posguerra, la de Jorge Basadre, hará exactamente eso, como veremos en el capítulo 7 de este libro.

"Fatigado y al mismo tiempo complacido de mi penosa investigacion", escribe Rivero, "tomé descanso sobre unas lajas de granito de mas de tres varas de largo, gravadas con ciertos signos, ó diseños que no pude descifrar, y las que encontré al salir del subterráneo muy cerca del rio". En ese momento

70. En términos estrictos, Rivero y Tschudi no eran coautores. El último escribió dos capítulos técnicos sobre materiales óseos e idiomas nativos, mientras que el primero escribió el resto. Rivero es autor del texto nacional y del mensaje republicano. La adición de Tschudi le dio prestigio a la publicación y, lo más importante, sirvió para conseguir el auspicio de la Academia Imperial de Ciencias de Viena, para producir las numerosas litografías en la imprenta imperial.

de reposo, y en un aparente ejercicio de los poderes de la imaginación sobre los que había teorizado Unanue, "mi imaginacion, con la rapidez del relámpago, recorria todos los lugares antiguos que habia visitado, y los grandes sucesos que tuvieron lugar en tiempo de la conquista. Triste levanté mis ojos hácia [sic] las ruinas de este silencioso sitio, y ví las deplorables imágenes de los destrozos cometidos por nuestros antiguos opresores". Anota que "no han bastado tres siglos para borrar de la memoria, los infinitos males sufridos por los pacíficos y sencillos habitantes de los Andes, y todavía me parecía que veia el agua del pequeño torrente, teñida con sangre de las victimas; que los escombros de sus orillas eran montones de cadáveres en que se sentó el fanatismo y erigió su trono á la tiranía, y desde donde daba gracias al cielo para haberse logrado la obra de la destruccion". Absorbido por estas meditaciones melancólicas y "compadeciendo la suerte desgraciada de una nacion tan laboriosa y sagaz", Rivero anota que "creí oir del fondo de subterráneo una vos que me decía: 'viagero, ¿qué motivos os mueven para vagar por estos sitios del descanso, remover escombros y pisar cenizas que el tiempo ha respetado, ya que los hombres se complacen en despreciarlas? ¿No son suficientes los datos que teneis en las historias para probar nuestra grandeza, sencillez, hospitalidad y amor al trabajo? ¿Por ventura, serán mejores testigos de la opulencia de nuestros antepasados, los restos de monumentos escapados de la sangrienta espada del conquistador inhumano, que el robo de nuestros tesoros, el saqueo de las ciudades, las traiciones, la muerte de nuestro adorado Inca, de nuestros amautas y de nuestros nobles?'".

Las meditaciones solitarias de Rivero registraban la pérdida de la que dan cuenta las ruinas. Para aquellos dispuestos a escuchar, más que a despreciar, estas ruinas hablantes preguntan si los "datos" de la "historia" no bastan. Como Unanue, Rivero encuentra que dada la destrucción del archivo, estas historias "pasan en silencio las cosas mas notables". La verdad de esa destrucción era evidente, pues "el que niegue lo que fuimos, las persecuciones y tormentos que padecimos, el mal que se hizo á nuestra patria, á las artes y á la humanidad, será preciso primero que haga ver, que el Sol, nuestro padre, no contribuye con su calor vivificante al desarrollo de los seres que se mueven, y que la alta y magestuosa Cordillera no encierra poderosas vetas de metales preciosos", y, tocando la cuerda distópica y el clamor colonial que primero tocó Garcilaso, "causa principal de nuestra ruina". La historia de la conquista del Perú "no nos presenta mas que cuadros tristes de venganzas, de pasiones mezquinas, y un prurito de destruir todo aquello que podia ilustrar

á las generaciones venideras; así es, que por mas que hemos consultado varios autores de épocas diferentes, estos ó repiten lo que otros han dicho, ó pasan en silencio las cosas mas notables". Y como pronto después de la llegada de los españoles, el inca Huáscar y casi toda la nobleza murió a manos de Atahualpa, y como ellos eran los únicos que estaban instruidos en la historia del país y en la lectura de los quipus, "hemos quedado en completa ignorancia sobre el origen de estas naciones y de ese gran conquistador y legislador Manco Capac". Finalmente, Rivero exclama lo siguiente: "Sírvamos esto de ejemplo: tratemos siquiera de conservar reliquias preciosas de nuestros antepasados. No nos acriminen las generaciones futuras de indolentes, destructores é ignorantes".[71]

Antigüedades peruanas, de Rivero y Tschudi, era mucho más que un informe científico. Para empezar, no estaba dedicado ni a príncipes ni a academias reales de ciencia. Rompiendo con la tradición imperial del libro de los reyes de hacer dedicaciones principescas, el primer libro republicano de "antigüedades peruanas" estaba dedicado "Al Soberano Congreso del Perú" y a la "Causa de la Soberanía Nacional". Rivero buscaba fondos del Congreso para publicar las ilustraciones de su libro, pero este gesto era mucho más que un intento de obtener favores. La causa de la soberanía nacional era la "causa de la memoria en contra de la ruina". El epígrafe del libro, tomado de Casimir Perrier, dice lo siguiente: "Los monumentos son como la Historia, y como ella inviolables. Ellos deben conservar la memoria de los grandes sucesos nacionales y ceder tan solo á los estragos del tiempo".[72]

Rivero fue el director fundador del primer Museo Nacional del Perú independiente (también fue el director fundador del Museo Nacional de Colombia) y había logrado ser financiado por el Congreso para subsidiar la impresión de placas litográficas en la Viena imperial, gracias a su colega suizo Tschudi, miembro de la Real Academia de Ciencias de Viena. En el prefacio, Rivero lamenta el legado colonial de destrucción y negligencia, pues, escribe, "siglos han transcurrido sin que el Perú posea una coleccion de sus antiguos monumentos arqueológicos". En nuestros días, sin embargo,

> estos testigos mudos pero elocuentes, revelan la historia de sucesos pasados y nos muestran la inteligencia, poder y grandeza de la nacion que rigieron

---

71. Rivero, Mariano Eduardo de y Johann Jakob von Tschudi. Ob. cit., vol. I, pp. 286-287.
72. Ibíd., p. i.

nuestros Incas. La historia de las naciones [...] no solo interesa por saber á qué grado de poder y cultura llegaron estas [...] sino tambien, para instruirnos de sus progresos [...] y preparar á los pueblos para que el goze [sic] de una libertad racional [...] Babilonia, Egipto, Grecia y Roma, no son los únicos imperios que merecen servir de pábulo á una imaginación generosa.[73]

El frontispicio del segundo volumen de *Antigüedades peruanas* ofrecía, como "pábulo" para la "imaginación generosa" del pueblo peruano y su Congreso (y para los lectores europeos, también), una representación iconográfica de la profundamente promisoria historia del Perú (véase la imagen 10). Ahora, la antigua ruina de la Puerta del Sol de Tiahuanaco aparece transformada en un arco triunfal republicano, el antiguo portal hacia el futuro nacional peruano. La familia india de pastores y la flora y fauna nativas "animan" el tesoro del suelo nativo, mientras que la gloria de los antiguos reyes incas augura la más grande gloria por venir.

Pero la Puerta del Sol republicana de Rivero también es un "espejo" que pronto se convertiría en un logo, utilizado como motivo arquitectónico para la fachada del museo nacional de arqueología del Perú, y reproducido en museos de Bolivia y Argentina.[74] De la misma manera en que los arcos efímeros virreinales e imperiales construidos para ceremonias reales en los siglos XVII y XVIII servían como majestuosos "espejos del príncipe", el arco imaginario de Rivero es un "espejo del Pueblo".[75] Combina todos los elementos ópticos clave de la nueva visión natural histórica y romántica del Perú. El "país" está representado por los clásicos volcanes y la flora y fauna nativa que brindan el "paisaje" alrededor de la generosamente reconstruida Puerta del Sol; los retratos de los reyes incas representan las sólidas bases de

73. Rivero, Mariano Eduardo de y Johann Jakob von Tschudi. Ob. cit., vol. II, p. iii.

74. Sobre la "logoización" de las ruinas en la imaginación nacional, véase Anderson Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso, 1991, p. 182). La Puerta del Sol en Tiahuanaco se convirtió en el logo más celebrado de la civilización peruana en el Perú. No fue sino hasta mediados del siglo XX que la imagen fotográfica de las ruinas de Machu Picchu se convirtió en el nuevo logo del Perú, desplazando así a la portada.

75. Sobre los arcos efímeros coloniales como "espejos del príncipe" o del virrey en la América hispana colonial, véase Caneque, Alejandro. Ob. cit.y Osorio, Alejandra. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.

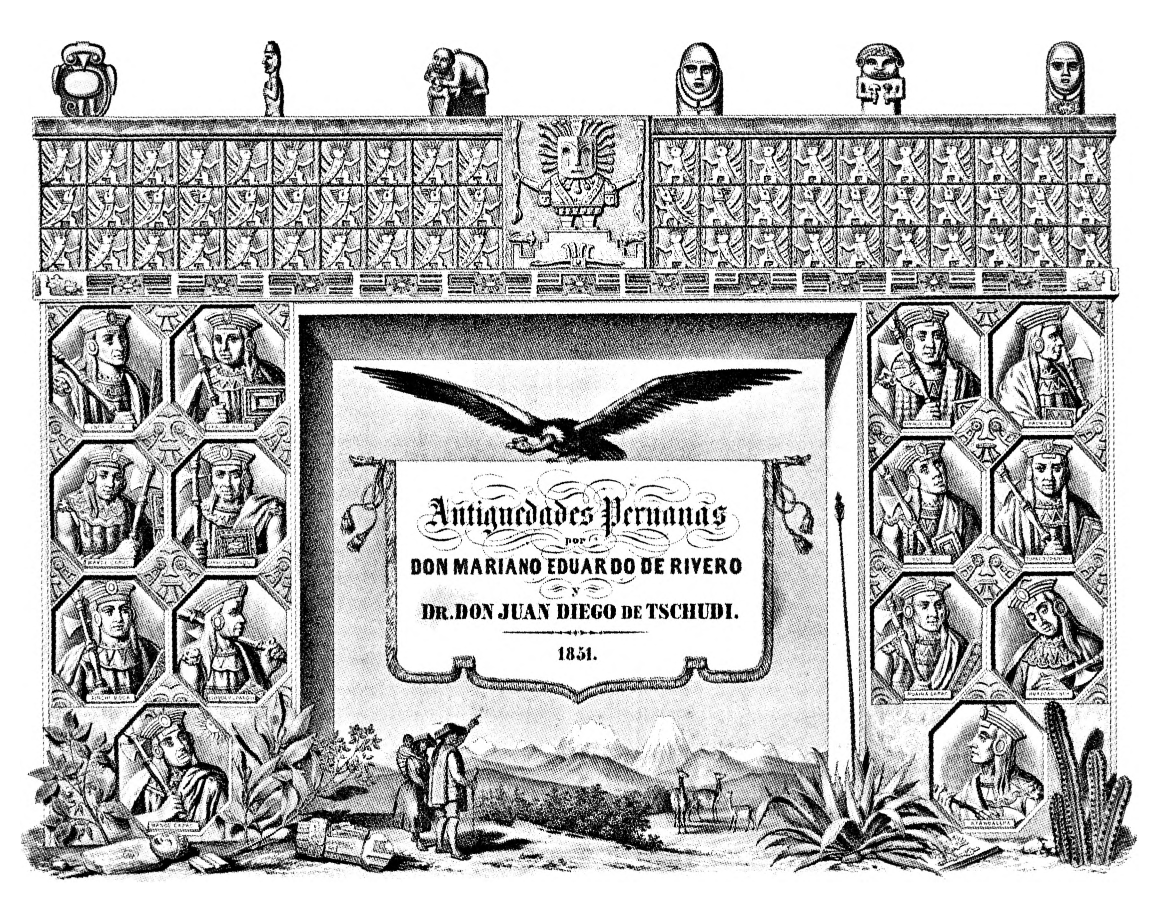


Imagen 10. Frontispicio de *Antigüedades peruanas*, vol. 2, de Mariano Rivera y Jacobo von Tschudi (Viena, 1851).

la "civilización peruana", adornando el umbral del futuro republicano del Perú. Ahora, sin embargo, el diminuto indio del común "en trage [sic] nacional" señala hacia el alto futuro soberano del Perú, aquí representado por el título del trabajo, que es sostenido por el poderoso cóndor, "soberano del reino de las aves" y también "soberano de estas regiones".

Este generoso espejo de la imaginación histórica republicana, sin embargo, lleva la huella de la antigua historia dinástica imperial y su discurso colonial. Las imágenes de los doce reyes incas y los dos herederos de Huayna Cápac (Huáscar y Atahualpa) del frontispicio de *Antigüedades peruanas* son copias de los grabados de Juan Palomino, dibujados por Diego Villanueva (basado en los dibujos de Alonso de la Cueva), que habían adornado la placa de 1748 de Antonio de Ulloa, de los "emperadores peruanos" (véase la imagen 7 y el capítulo 3). La imaginería del arco republicano y científico del "antiguo Perú", de Rivero, forma un contraste aleccionador respecto de la arquitectura del celestial "Teatro Político" de la historia dinástica imperial y su providencial *translatio imperii* de la dinastía imperial inca a la española. En efecto, el arco de Rivero es una imagen gráfica de la sucesión republicana del libro de los reyes y su imaginería dinástica. Aquí, en el "país", los miembros de la dinastía inca están tallados en la antigua piedra del "suelo" del que surgió su civilización. Ahora son "nuestros Incas" porque están enterrados en "nuestra tierra". Grabados en piedra monumental, los incas que animaban las páginas y el imaginario del libro de los reyes y su "Imperio Peruano" ahora encuentran una nueva vida monolítica en el portal de la historia republicana.

Este portal fue prácticamente invisible a los historiadores y críticos extranjeros. Siguiendo las condescendientes ideas de muchos historiadores europeos "de gabinete", el muy influyente William Prescott, por ejemplo, sostenía que Manco Cápac era solo una ficción "para lisonjear la vanidad de los monarcas peruanos".[76] Aunque el historiador yanqui nunca visitó el Cuzco, ni lo pudo haber visto, no pudo dejar de especular sobre las ruinas de Sacsahuamán, a las afueras del Cuzco. Las ruinas eran prueba material de un "despotismo" que en última instancia debía ser de origen oriental.

---

76. Durante el siglo XIX, unos pocos intelectuales extranjeros también argumentaron en contra de los orígenes foráneos. Entre ellos, tal vez el más el más vigoroso fue el caballero y explorador inglés Clements Markham. Sus argumentos no eran republicanos, sino imperiales y patriarcales (Markham 1862 y 1892).

Transportándose en prosa al lugar, Prescott escribió que "nos llenamos de asombro al considerar que el pueblo que sacaba estas masas enormes de las canteras y les daba forma ignoraba el uso del hierro [...] sin conocer las herramientas y maquinaria de los europeos. Dícese que 20.000 hombres se ocuparon de la construcción de este gran edificio, y que tardaron en hacerlo cincuenta años". El historiador yanqui continuaba en un tono más sobrio: "descubrimos aquí la acción de un despotismo que disponía absolutamente del caudal y de la vida de sus vasallos, y que, por suave que fuese en su carácter general, no daba más precio a estos vasallos cuando estaban empleados en su servicio que a los animales cuyo trabajo desempeñaban".[77]

Al elaborar este argumento, Prescott pensaba que aceptaba la autorizada evidencia frenológica de Morton. Así, el historiador sostenía que los incas eran de "una raza superior" que gobernaba a nativos primitivos y tribales, pero, como hemos visto, este no era el argumento del frenólogo. Además, Prescott añadía que a él no le interesaban los orígenes de esta "raza superior", pues esos eran asuntos de "anticuarios especulativos", no de verdaderos historiadores. Al final, para el historiador, ciego y apegado a los documentos, los orígenes de esta "raza superior" se encontraban en una "región oscurísima [...] más allá de los dominios de la historia".[78] Pero algunos lectores de Morton y Prescott en el Perú republicano tomaron esta "región oscurísima" muy en serio. Para ellos la pregunta sobre Manco Cápac era cuestión nacional y, por lo tanto, era completamente fundadora e indispensable.[79]

A diferencia de la "región oscurísima" y "producto de la vana especulación", de Prescott, el Manco Cápac de Sebastián Lorente vestía la luminosa luz del "espíritu nacional". El relato de Lorente también difería de la historia dinástica del Inca Garcilaso, en la que Manco Cápac es el héroe-rey sin precedentes que funda la civilización peruana. En la historia republicana de Lorente, Manco Cápac no forma parte de una dinastía, sino es un "reformador"

---

77. Prescott, William H. *History of the Conquest of Peru*. Filadelfia: J. B. Lippincott & Co., 1874 [1847], vol I., p. 20.

78. Ibíd., p. 14.

79. Lorente, en una obvia referencia a la expresión de Prescott, escribió lo siguiente: "Pudiera inferirse que los antiguos tiempos del Perú en parte tenebrosos y en parte fabulosos están fuera del dominio de la historia [...]. No podemos por lo tanto renunciar á una historia tan instructiva como interesante [...]" (Lorente, Sebastián. *Historia antigua del Perú*. Lima: Poissy, 1860, pp. 15-16).

ilustrado penetrado de espíritu nacional y quien "con sabiduría amalgamó los elementos de la civilización anterior".[80] La mirada de Lorente de Manco Cápac se nutría de la "epistemología patriótica" criolla y la "fisiología" de Unanue.

Formado en una medicina más moderna, Lorente no podía compartir la teoría fisiológica de la imaginación sensorial circunecuatorial de Unanue, pero su argumento de que Manco Cápac debía haber sido "peruano" también se inspiraba en el entendimiento del, y una identificación con el, "espíritu nacional". Para Lorente, cualquiera que "con ánimo imparcial interrogue la historia" encontrará que "el origen peruano de Manco" no es "dudoso". Aquel hombre "que tan perfectamente conocía los lugares, y las personas, que tan penetrado estaba del espíritu nacional, y que con tal sabiduría amalgamó los elementos de la civilización anterior, nació sin duda en el Perú. Su obra lleva el sello de la raza nacional, y el del país; es la espresion [sic] de su época, tal como la podía comprender un hombre de genio".[81]

Para apoyar sus juicios, Lorente hecha mano, como lo habían hecho los epistemólogos patriotas del siglo XVIII, de formas de memoria nativas no literarias y del testimonio oral inca registrado en reportes coloniales tempranos. Sin embargo, Lorente no los trata como meras "fábulas", sino, a la manera de Vico, como evidencia cultural. Así, encuentra que "la nacionalidad de Manco [Cápac], que se deduce de razones tan concluyentes, y que hasta cierto punto se revela en todas las tradiciones, se prueba tambien por testimonios directos". Los *quipocamayos* "de Pacaritambo, donde principió segun todas las apariencias la mision del primer Inca, le suponian generado allí por un rayo del sol", explica.

Aunque en la visión de Lorente, Manco Cápac no era parte de una dinastía, sino un "reformador de instituciones", eso no disminuye su gloria, pues había "asegurado para siempre la unidad del Perú, base de su futura grandeza".[82] La lectura de Lorente sobre Manco Cápac era un paso crítico hacia la rescritura republicana de la historia peruana. La civilización peruana ahora no sería refundada sobre el "Los Incas, reyes del Perú que fueron" del libro de los reyes, sino sobre el "alma" y el "espíritu comunal" viviente de los indígenas, es decir, del pueblo peruano.

---

80. Lorente, Sebastián. Ob. cit., pp. 130-133.
81. Ibíd., l. cit.
82. Ibíd., l. cit.

Ahora podemos apreciar la relevancia de los comentarios de Bartolomé Herrera, hechos en 1846 en ocasión del vigesimoquinto aniversario de la independencia del Perú y citados en el epígrafe de este capítulo. Antes, durante y después de la "época de la emancipación", el "imperio de los Incas" fue reconfigurado como el numinoso "país de los Incas". Esta no era, entonces, una "verdadera locura", aunque pudiera parecerlo en retrospectiva. Este movimiento poético del suelo fue iniciado en el discurso histórico bajo los auspicios imperiales de los Borbones, precisamente como una "reconquista" intelectual "del imperio de los Incas", por Unanue y otros "epistemólogos patriotas" de su generación.

Como sostenía Unanue, fue sobre el suelo del *país* que se erigieron las ruinas del antiguo Perú y fue desde el clima peruano que surgió el genio de Manco Cápac y los incas. Más aún, este clima y este genio estaban disponibles a todos los nacidos en el Perú. Durante la década siguiente al sermón de Herrera, el arco republicano de Rivero habría de ejecutar por completo ese "movimiento poético, en el que se tomaba por la nación el suelo". El frontispicio de las *Antigüedades peruanas* de Rivero ofrece un "espacio simbólico que da a los reyes una buena muerte" en la imaginación republicana de los peruanos.[83] La nacionalista Puerta del Sol de Rivero deja descansar a los incas del Perú, convirtiéndolos en el portal arqueológicamente enterrado de una historia cuyo futuro no está en la continuación de la dinastía inca, sino en la imaginación generosa del pueblo peruano. El arco de Rivero es, precisamente, una alegoría de y para esa generosa imaginación.

Ese arco y portal ahora será la entrada al campus nacional del Perú, donde el nuevo "maestro de escuela de historia", Sebastián Lorente, pronto daría sus lecciones de historia. Esas lecciones de historia republicana no empezarían con Manco Cápac, sino con los orígenes culturales "peruanos" de Manco Cápac.



83. Rancière, Jacques. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*. Traducción del original francés de Hassan Meletry. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1994, p. 66.

Capítulo 5

La muerte poscolonial del libro de los reyes

Conociendo el Gobierno el influjo que tienen los nombres sobre las ideas, y que la dignidad de las cosas nace con las palabras que se adoptan para caracterizarlas, se ha variado la denominacion de los nuevos funcionarios y de los principales establecimientos públicos. Es preciso destruir todo lo que pueda servir de reclamo á las antiguas instituciones, y que se recuerdan los abusos y crímenes del régimen español, no sea sino por el contraste que con ellos formen las ventajas del órden actual.

Bernardo Monteagudo, *Exposición de las tareas administrativas del gobierno desde su instalación hasta el 15 de julio de 1822* (1822)

"La historia", dice un autor que no recordamos, "es el libro de los reyes; pero es preciso que esté escrito por hombres libres y amigos de la verdad". Este autor debió ser cortesano, porque si nó, hubiera dicho: "La historia es un maestro de escuela que enseña á leer á las sociedades modernas en el libro en que aprendieron a deletrear las antiguas".

Juan Espinosa, *Diccionario para el pueblo* (1856)

En el primer texto de colegio de "historia contemporánea", publicado en Lima en 1876, Sebastián Lorente anotaba que no había sido la multitud en la Bastilla, sino el feroz y elocuente obispo de Blois, quien había emitido la sentencia de muerte de la historia al rey de Francia. Dirigiéndose a la

Convención Nacional de Francia, el buen obispo notaba que "el Nombre del Rey" había sido sostenido por "el Libro de los Reyes". Y "¡la historia de los Reyes", proclamaba, "es el martirologio de las naciones!".[1] El tiempo de ese libro y de ese rey estaba acabando. Para Lorente, la revolucionaria sentencia pública de De Blois había anunciado la llegada de la "edad contemporánea de [las] revoluciones" a escala mundial.

El Perú estaba en la vanguardia de esta nueva edad, cuyas palabras y actos revolucionarios no eran específicos de las revoluciones francesas sino, más bien, la respuesta espontánea del pueblo al gobierno del rey. Como mencionaba Bernardo de Monteagudo para la independencia del Perú, "el nombre de rey, se ha hecho odioso á los que aman la libertad".[2] Y como escribiría Santiago Távara cuatro décadas después del acontecimiento, "el pueblo [peruano] sentía el tormento del azote, aborrecía por dolor y por instinto al Gobierno azotador; éste se llamaba Rey, su antagonista era la democracia y la República, ¡Pues a ella! Para cuya conclusión no eran necesarios, ni complicados silogismos, ni estudios sobre las revoluciones de la Francia".[3]

En el Perú, el régimen colonial del rey de España sería abolido, no mediante la repetición de los estribillos y acciones de los franceses, sino borrando y escribiendo encima del imperial nombre del rey. Décadas después, revisando los hechos, Lorente escribiría que "la unión íntima, pero secreta, que existía entre la causa de la independencia y la de la república [...] confundían la caída del coloniaje con la abolición de la monarquía: la causa del Rey era diametralmente opuesta á la causa de la patria; el pueblo propendía instintivamente á la república, y los patriotas más ilustrados eran el general republicanos entusiastas".[4] Para Lorente, los actos fundacionales republicanos de negación y nominación también eran historia, pues revelaban una lógica más profunda, genética, alojada en el "alma" de la civilización

1. Lorente, Sebastián. *Compendio de la historia antigua de Oriente para los colegios del Perú.* Lima: Benito Gil, 1876, p. 26. Sobre la muerte del rey en la historiografía francesa véase Rancière, Jacques. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge.* Traducción del original francés de Hassan Meletry. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1994.

2. Monteagudo, Bernardo. "Exposición de las tareas administrativas del gobierno, desde su instalación hasta el 5 de julio de 1822", p. 30.

3. Távara, Santiago. *Historia de los partidos.* Lima: Huascarán, 1951 [1862], pp. 85-86.

4. Lorente, Sebastián. *Historia del Perú desde la proclamación de la independencia.* Tomo I, 1821-1827. Lima: Imprenta Calle de Camaná n.° 130, 1876, pp. 3-4.

del pueblo peruano. Esta profunda historia del alma habría de desplazar a la vieja historia de reyes, pues la muerte del rey en la política significaba "que los reyes han muerto como centro y fuerza de la historia".[5]

En Perú, como en Francia, la nueva tarea de escribir una "historia descabezada" para el pueblo recaería en la "segunda generación".[6] En Francia, la revolución de 1830 demostró ser un estímulo para la escritura de una "historia contemporánea", de la "Civilización", de la "Revolución" y de "Francia", con historiadores tales como François Guizot y Jules Michelet liderando el camino, aunque con direcciones políticas diferentes. En el Perú, un ímpetu similar provino de la revolución liberal de 1854.

Aunque el día de hoy haya sido prácticamente olvidado, Lorente fue, de lejos, el historiador más prolífico e influyente del Perú en el periodo posterior a 1854. Su visión filosófica y su narrativa de la historia de la civilización peruana le daría al libro de los reyes, o historia dinástica, una buena muerte poscolonial, como la espuma política "bajo" la cual se encontraba una más profunda historia peruana de la civilización del pueblo. Esta historia más profunda registraba el largo desarrollo nacional del Perú desde sus primitivos orígenes comunales hacia un futuro próspero de libertad universal.

Narrativa de acontecimiento: "¡Muerte al Nombre del Rey!"

En la Sudamérica colonial, el cuerpo del rey español no estaba disponible para ser tomado y descabezado. Hablando territorial y simbólicamente, sin embargo, el cuerpo "indio" de Su Majestad se separó de su cabeza metropolitana, soberana e hispana; y, en el ensangrentado suelo de los mártires patriotas (y en las ensangrentadas páginas de historia), sus miembros coloniales volvieron a emerger como "países" soberanos de las tantas repúblicas sudamericanas poscoloniales.

En el Perú, la muerte o desplazamiento del rey operó sobre su simulacro (su real retrato, su real sello, su real estandarte, su real ceremonia) y fue adecuadamente figurativo, poético, espacial. Para decirlo brevemente, la muerte

5. Rancière, Jacques. Ob. cit., p. 11.

6. Orr, Linda. *Headless History: Nineteenth-Century French Historiography of the Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

del rey se representó a una distancia colonial.[7] En Lima, por ejemplo, el semisagrado y casi viviente retrato del rey parece haber sido profanado y, con otros "signos de Su dominio", fue efectivamente desfigurado o retirado de los espacios públicos. La revolución de independencia prohibiría el nombre del rey y escribiría viejos nombres "peruanos" encima de él: los actos colectivos de olvido y reescritura habrían de sellar el futuro republicano.

Preparando el escenario para la declaración de independencia del Perú en Lima (28 de julio de 1821), el *rioplatense*[8] "Protector del Perú", José de San Martín, decretó que "se borren, quiten y destruyen los Escudos de Armas del Rey de España que se hallan colocados en los Edificios públicos pertenecientes al Estado", pues, como "demostración que denota sujeción y vasallaje", eran incompatibles con la independencia.[9] En este sentido, el propio "Protector del Perú" recogió personalmente el "estandarte de Pizarro". Para muchos patriotas, este simbolizaba la conquista española del "Imperio de los Incas" hacía trescientos años. Lima había sido famosamente conocida como la "Ciudad de los Reyes del Perú".[10] Ahora se decretaba que Lima debía ser llamada la "Heroica y Esforzada Ciudad de los Libres".[11]

En un gesto similar, San Martín abolió el real tributo pagado por los indios comuneros al rey de España y emperador de las Indias, declarando que "el nombre Indio" era otro" signo humillante del dominio del Rey". Aunque

---

7. Sobre el rey como simulacro en el Perú colonial, véase: Osorio, Alejandra."The King in Lima: Ritual, Rule and Simulacra in Seventeenth-Century Peru". En *Hispanic American Historical Review* 84: 3, 2004, pp. 447-474.

8. "Argentina" aún no había asumido su vida como sujeto histórico propiamente nombrado. Al respecto véase: Shumway, Nicolas. *The Invention of Argentina*. Berkeley: University of California Press, 1991.

9. Decreto del 17 de julio de 1821. Este decreto se halló en la caja 9 de la colección Mendel de la sección Latin American Manuscripts-Peru de la biblioteca Lilly, correspondiente al periodo comprendido entre mayo de 1818 y agosto de 1821.

10. Existe un desacuerdo en la literatura en relación con el significado del título de Lima como "Ciudad de los Reyes". Algunos historiadores sostienen que se refiere a la fiesta de los Reyes Magos, cuya fecha de celebración supuestamente es la de la fundación de la ciudad por Francisco Pizarro, mientras que otros sostienen que el nombre honraba a los reyes de España. En *Lima fundada o conquista del Perú*, Pedro de Peralta Barnuevo sugiere que, hacia el siglo XVIII, la "Ciudad de los Reyes" conjuraba imágenes de reyes incas y españoles.

11. Eguiguren, Luis Antonio. *Las calles de Lima*. Lima: [s. n.], 1948.

las declaraciones de Monteagudo se adelantaban a las de San Martín, ahora se declaraba que, en adelante, los "Indios o naturales" serían oficialmente llamados "Peruanos". A pesar de la fructífera, pero equivocada observación de Benedict Anderson, "peruanos" no era un nombre "neológico" para indios "medio arrasados", acuñado por un "pionero criollo" que buscaba una comunión fraternal con los recientemente imaginados connacionales. Aunque ambos hombres habían ido a la universidad en el experuano pueblo colonial de Chuquisaca (entonces parte del virreinato del Río de la Plata), Monteagudo y San Martín no eran peruanos en el estrecho sentido nacional que pronto habría de tomar la palabra, y en los tempranos años posteriores a la independencia, muchos de entre la élite criolla nacida en el Perú tampoco parecían identificarse a sí mismos como "peruanos".[12] Más aún, "peruano" era un antiguo nombre colonial acuñado, como vimos en el capítulo 1, antes de la conquista, y hacia el siglo XVI, era usado extensivamente en Europa para referirse a los habitantes nativos del Perú, del pasado y del presente.

Además, el real tributo y el término "indio" ya habían sido abolidos por las Cortes de Cádiz en 1812. Después, el real tributo fue oficialmente cambiado por "contribución", precisamente por el mismo motivo que sería esgrimido por San Martín casi una década después. Al mismo tiempo, las Cortes habían rebautizado a todos los indios como españoles. En resumen, el quijotesco libertador del Río de la Plata parece haber compartido algo con Benedict Anderson y con John Lynch (el historiador latinoamericanista inglés en el que Anderson se basa): no era muy versado en historia peruana.[13] Más aún, el título de "peruano" no era necesariamente deseado por esos "españoles" o "exindios" sobre quienes ahora recaía con tanto sentimiento benefactor. Para decirlo en breve, el nombre no era algo que San Martín podía dar o los indios recibir, sino "algo que devenía".[14] Ese "algo" nacía más del olvido que de la memoria.

---

12. Hay que señalar, sin embargo, que el nombre "Ciudad de los Libres" para Lima y "peruanos" para los indios, no se hicieron comunes. Sobre las vicisitudes poscoloniales del nombre "peruano", véase: Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru.* Durham: Duke University Press, 1997.

13. Esto fue así porque, aunque el restituido rey Fernando VII había anulado la Constitución de 1812, esta había sido restaurada por el golpe militar liberal de 1820 en España. De allí, la urgencia de San Martín por intervenir. Al respecto véase: Thurner, Mark. Ob. cit.

14. Derrida, Jacques. *On the Name.* Traducción del original francés de David Wood; John P. Leavey, Jr.; e Ian McLeod. Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. xi-xiv.

En efecto, el acto de nominación de San Martín era un gesto de olvido que servía de estratégica cuña semántica en contra de los numerosos reformistas criollos que ahora solo buscaban la autonomía como "españoles americanos" (y no la nacionalidad independiente) bajo la notablemente progresista Constitución de la mancomunidad española de 1812. Al mismo tiempo, sin embargo, "peruanos" recordaba al legendario "Peruano Imperio" de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, que habían sido reeditados en 1723 como parte de una ofensiva cultural que buscaba restaurar la grandeza de los Imperios peruano y español. Esa evocación tendría un efecto conmovedor en un grupo de patriotas republicanos, pues, como anotara Bartolomé Herrera veinticinco años después, la retórica patriota, en un "movimiento poético en el que se tomaba por la nación el suelo", cantaba la causa de la independencia como una "reconquista del imperio de los Incas".[15]

Este "movimiento poético del suelo", sin embargo, no estaba vinculado a la restauración del Imperio inca. En realidad, como vimos en el capítulo anterior, se trataba de la instalación, en la imaginación histórica, de la soberanía natural del "suelo" y el "clima". De hecho, su existencia fue la que posibilitó imaginar "el Reyno del Perú" como el independiente e ingenioso "País de los Incas". Habría de ser Lorente quien le diera un "alma" primitiva y perdurable a ese país.

En otro desplazamiento simbólico del nombre y libro de los reyes, el Colegio del Príncipe —dedicado, bajo el régimen virreinal, a la educación de los hijos talentosos de los nobles nativos, muchos de los cuales se hicieron escribas— se rebautizó como "Colegio de la Libertad". En 1822, este se convertiría en el hogar de la nueva Biblioteca Nacional del Perú, exjesuítica cuna libresca de la historia nacional y también creada por decreto de San Martín a instancias de Monteagudo.[16] Como explicara el propio Monteagudo, la Biblioteca Nacional "presentará á la juventud peruana medios sobreabundantes para enriquecer su inteligencia, y dar expansion a su exquisita sensibilidad". La Biblioteca Nacional, continuaba, fomentaría el "contacto con los hombres, que viven ó han vivido para ilustrar a sus semejantes".[17]

15. Herrera, Bartolomé. *Sermón pronunciado el día 28 de julio de 1846, por el aniversario de la independencia del Perú*. Lima, 1846, p. 9.

16. Basadre, Jorge. *Historia de la Republica del Perú*. 6.ª ed. Lima: San Marcos, 1968, p. 240.

17. Monteagudo, Bernardo. Ob. cit., p. 15.

Al mismo tiempo, San Martín y Monteagudo declararon la creación de una orden honoraria de patriotas ilustrados que desplazaría a la antigua nobleza colonial y que sería llamada, en honor a los incas, la "Orden del Sol". Esta constituía "la expresión histórica del pais de los Incas, así con referencia á los tiempos célebres que precedíeron á su esclavitud, como á los dias felices en que recobró su Independencia".[18]

El primer ministro Monteagudo sabía que su tarea revolucionaria era fundadora y, por ello, nominadora. Como contrapunto sudamericano del gesto de Napoleón Bonaparte, quien ordenara el levantamiento de una versión francesa de la columna trajana en la plaza Vendôme, en París, Monteagudo proponía que se erigiera un "pilar del tiempo" en el centro de la antigua plaza de la Inquisición de Lima, el nuevo hogar del Congreso del pueblo peruano (el pilar no fue construido y el lugar es hoy ocupado por la estatua ecuestre del libertador Simón Bolívar, quien le da su nombre a la misma plaza). La versión peruana de la columna trajana no sería la medida de las gloriosas hazañas del Imperio francés, insistía Monteagudo, sino la torre historicista de la nueva nación peruana. Consistiría en aros conmemorativos inscritos con acontecimientos clave para la "vida independiente" de la república peruana, empezando con el año 1821, o "año primero".[19]

La obra anterior de Monteagudo, *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*, publicada en 1809, había comparado el injusto destierro de Fernando VII a manos del despótico Napoleón con la suerte Atahualpa a manos del "bárbaro" Pizarro. Publicado en medio de los reclamos de autonomía en apoyo a Fernando VII, el *Diálogo* sugería que la transferencia de soberanía de la dinastía inca a la corona de Castilla, ocurrida en el siglo XVI, había sido ilegítima, y que como resultado, el Perú nunca había renunciado a su antigua soberanía. Notablemente, en las filas patrióticas de los ejércitos de San Martín y Bolívar, la "venganza de Atahualpa" era un grito de guerra.

En gestos similares de violenta renovación, el primer Congreso Constituyente del Perú renombró la fortaleza española del puerto limeño del Callao, conocida como Castillo del Real Felipe y entonces aún ocupada por fuerzas realistas de resistencia, como Castillo de la Independencia. Sus

---

18. Ibíd., p. 11.

19. Comunicación personal de Juan Carlos Callirgos.

cinco bastiones también fueron renombrados: la Torre del Rey se convirtió en Torre de Manco Cápac (antiguo fundador de la dinastía inca) y la Torre de la Reina ahora era la Torre de la Patria, una figura alegórica femenina que representaba la tierra natal.[20] Inclusive el papel oficial, encabezado por el escudo real de Fernando VII —y sobre el que muchos decretos patriotas ahora circulaban— fue resellado o cubierto con el nuevo emblema nacional del Perú, que llevaba estas palabras: "Año primero de la Vida Independiente".

Mientras que San Martín, Monteagudo y el Congreso estaban reajustando los nombres y el reloj del Perú independiente en Lima, el último virrey y comandante militar real del Perú español, José de la Serna, marchaba de norte a sur en los Andes con una significativa fuerza realista (notablemente llamada "Ejército Nacional"), y, de acuerdo con todos los relatos, ganaba considerable apoyo de las poblaciones andinas del interior.[21] Aquí

---

20. Quijada, Mónica. "De la colonia a la republica: inclusión, exclusión y memoria histórica en el Perú". En *Histórica* XVIII: 2, pp. 365-383. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

21. Un motivo parcial de este apoyo se remontaba a acontecimientos anteriores. La represión violenta de las insurrecciones andinas de los años comprendidos entre 1740 y 1780, a manos de las fuerzas realistas y de indios leales a la Corona, había tenido como resultado la consolidación de un realismo entre muchos de los nobles andinos sobrevivientes. Liderados por una facción de jefes y comerciantes "neoincas" que asumían o reclamaban su parentesco genealógico con los ancestros reales incas —los más notables entre ellos fueron Juan Santos Atahualpa, José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, y Túpac y Tomás Katari en el Alto Perú—, las insurrecciones habían abierto viejas heridas entre comunidades andinas rivales y entre jefes o gobernadores nativos y mestizos, habían dejado, al menos, 80.000 muertos y una destrucción generalizada de propiedad, así como la interrupción del comercio y del pago de impuestos. En respuesta, se construyó un sistema de fuertes, el cuerpo de oficiales criollos se expandió, y se formó el primer Ejército permanente. En otras palabras, la militarización y el exacerbado realismo brindaron los medios momentáneos para la supervivencia de la campaña del virrey La Serna, de manera similar a como había servido los intereses de la Corona cuando se enfrentó a las revueltas de las décadas de los 1800. Además, La Serna buscó la lealtad de algunos miembros de las élites andinas, anunciando, en un momento, su intención de coronar un "inca" leal si las fuerzas criollas de independencia, lideradas por San Martín, hacían lo propio. Puede que estas tretas incaístas, sin embargo, no hayan tenido mucho éxito en las comunidades andinas, ya que las mismas insurrecciones y sus consecuentes represiones habían logrado su objetivo: un descabezamiento y una democratización de muchas comunidades rurales. Al respecto véanse: Thurner, Mark. Ob. cit. y O'Phelan, Scarlett. *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1997.

entró Simón Bolívar. Luego de una entrevista de despedida con San Martín en el puerto de Guayaquil, el general de Venezuela asumió el comando de la causa: acabar con el gobierno de España en "suelo americano".

En el alguna vez vasto virreinato del Perú, la revolución de independencia fue prolongada, intermitente, ambigua y violenta, pero con la entrada de Bolívar se hizo definitivamente republicana y espartana, en gran medida gracias a la decisiva campaña militar y política del libertador y dictador (título que entonces no tenía las connotaciones negativas que tiene hoy en día) de Venezuela, Colombia, Perú y Bolivia. Habiendo derrotado contundentemente a las fuerzas realistas del virrey en 1824, en la batalla de Ayacucho, el mariscal de campo de Bolívar, José Antonio de Sucre, marchó triunfantemente al Cuzco, la antigua capital de los incas. Bolívar, quien estratégicamente había ocupado Lima para tomar control político del precario nuevo Estado, no estaba presente. Es significativo, sin embargo, que su figura si estuviera allí. El periódico local *El Sol del Cuzco* informaba que, en la tarde del 3 de febrero de 1825, "fue colocado el busto de nuestro Dictador, en el antiguo templo del Sol. Los INCAS que allí yacen, levantaron las cabezas de sus sepulcros y, al ver al LIBERTADOR de su país, lo bendijeron; y cubiertos de gloria, volvieron satisfechos a sus frías tumbas".[22]

¡El republicano clásico, proveniente de Caracas, habría estado satisfecho al leer que los incas habían regresado a las tumbas a las que pertenecían! Meses después, al llegar al Cuzco, Bolívar —hacendado de noble ascendencia española y, ahora, oficialmente ungido de poderes dictatoriales por el Congreso peruano— declaró la abolición de todos los títulos nobiliarios en el Perú, incluyendo "el título y autoridad de los caciques" o gobernadores nativos o mestizos de las comunidades indias.[23] Muchos de estos eran nobles menores y proclamaban —o podían proclamar— ser descendientes distantes de la realeza inca.

Bolívar también eliminó la "Orden del Sol" de San Martín (luego restaurada), a la que consideraba una reminiscencia de los títulos nobiliarios españoles. El congresista peruano, y luego presidente de la Corte Superior de Arequipa, Benito Laso, confirmaba el nuevo y más rigurosamente republicano "nombre del Perú" en su notable discurso ante el segundo Congreso

---

22. *El Sol del Cuzco*, n.° 7, 12 de febrero de 1825.

23. Decreto del 4 de julio de 1825, emitido en Cuzco.

Constituyente. "Peruanos", declaraba Laso, "Bolívar es a quien debeis la vida, la libertad, y el nombre [...] El es, quien, enemigo del nombre de los Reyes, se ha constituido en el ángel del régimen representativo".[24]

Estos actos militares y políticos de guerra y discurso eran los desplazamientos fundadores de la república del Perú y su nueva "historia contemporánea". Luego de las guerras de independencia y de una serie de disputas fronterizas entre los nuevos Estados y entre ejércitos patriotas con sueldos por cobrar, el territorio de la *República peruana* era un segmento muy reducido, aunque aún central, del alguna vez vasto virreinato del siglo XVI conocido como "los Reynos y Provincias del Perú". En un hecho altamente significativo para el nuevo discurso histórico republicano, la República peruana incluía el viejo centro serrano inca del Cuzco y la costeña corte virreinal o capital colonial de Lima. Esta última se convertiría, en una metamorfosis de "el Rey" en "la Libre", la capital de la nueva República.

Las sucesivas mutaciones políticas del Perú, de la época precolonial inca al virreinato español y, finalmente, al fragmento republicano poscolonial, le daban una particular urgencia política a la tarea de reescribir el "Libro de los Reyes" como la historia republicana y "nacional" de la civilización.[25] Esta

---

24. Laso, Benito. *Exposición que hace Benito Laso, diputado al Congreso por la provincia de Puno*. Lima: Imprenta del Estado, 1826, pp. 9-10.

25. El virreinato español del Perú había reestructurado y renombrado el extendido reino tributario andino controlado por la dinastía inca del Cuzco (llamado Tawantinsuyu en quechua), y fue inclusive más grande y poderoso que su legendario predecesor, pues "Perú" formaba parte de la monarquía universal española. El virreinato del Perú fue desmembrado sucesivamente por motivos administrativos durante el siglo XVIII de los Borbones, y luego fragmentado durante y después de las guerras de independencia, por lo que siete repúblicas sudamericanas (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Paraguay y Argentina) podían, si quisiesen, o cuando quisiesen, reivindicar "descender" del viejo reino del "Perú". Ya que en el temprano discurso histórico y político colonial español, el nombre "Perú" o "Imperio Peruano" (el Inca Garcilaso lo llamó, célebremente, el Peruano Imperio) devino en el nombre aceptado del "Imperio de los Incas", ese nombre ahora evocaba dos referentes: el reino dinástico de los incas y aquel del virreinato español o los "Reynos y Provincias del Perú", cuyos soberanos eran los reyes de Castilla. Hacia finales del siglo XVIII, los dominios de los sucesivos reinos dinásticos habían sido naturalizados en el discurso histórico criollo —y erotizado en los relatos de viajeros europeos— como "el país de los Incas". Esta era, y aún es, el signo poético más amplio y fácilmente reconocible, tanto en el Perú como en el mundo, de la república peruana. Para decirlo en breve, el reino dinástico muerto fue enterrado en la geografía natural, y el tesoro de la historia nacional (y del turismo global) nació de la poética alquimia

tarea, sin embargo, no era fácil, en parte porque el periodo posterior a la independencia estuvo marcado por el resurgimiento de las viejas soberanías locales a escala de pueblos y provincias, y en parte porque los conflictos civiles e internacionales habrían de plagar a la nueva república durante las siguientes dos o tres décadas. La escritura definitiva de la historia republicana habría de necesitar otro acontecimiento revolucionario: la revolución liberal de 1854.[26]

Acontecimiento narrativo: la muerte del libro de los reyes

Inspirado por las mismas visiones historicistas —es decir, por aquellas asociadas con los ilustres nombres de Montesquieu y Rousseau— que habían influido el militante pensamiento de Bolívar, Juan Espinosa (otro rioplatense), veterano de las guerras de independencia, declaraba en su *Diccionario para el pueblo* (1855) que la "historia" ya no era más el libro de los reyes, sino, en una variación del venerable topos ciceroniano de la *historia magistra vitae*, un "maestro de escuela" que "enseña á leer á las sociedades modernas en el libro en que aprendieron a deletrear las antiguas". Esta historia como "maestro de escuela" de la civilización del pueblo sería crítica y verdadera, y frente a todos los horrores y dificultades, contaría la historia de la "eminencia del alma humana". Para Espinosa, el brillante futuro del "alma humana" no era prerrogativa de ninguna raza; por el contrario, revelaba una historia antigua

---

de la historia: "el país de los incas". Como resultado, la historia republicana del Perú consistiría en la "armonización" y el alineamiento de un nuevo fragmento político con los más extensos reinos dinásticos previos, y eso sería eterno o, al menos, "geológico" en virtud de la territorialización del tiempo político en las páginas de la historia.

26. De hecho, la resurgencia de los pueblos y las provincias, representados por las juntas locales, hicieron posible la transferencia de soberanía del Rey. Inicialmente, la independencia del Perú fue declarada por San Martín en nombre de "los pueblos y provincias del Perú" y no del "pueblo". Esto fue así porque los pueblos eran las últimas fuentes de la soberanía real en la jurisprudencia medieval española. La soberanía fue reasumida por muchas juntas durante la crisis napoleónica de 1808-1813, pero Fernando VII restauró su mandato absoluto en el Perú y todo el Imperio en 1814. Después de la independencia, sin embargo, la nueva república peruana adoptaría una noción unificada de la soberanía popular de "el pueblo" o "la nación de los peruanos". Aunque esta noción unificada de soberanía popular se logró, en teoría, en 1828, la soberanía de facto de los pueblos y provincias siguió caracterizando al periodo posterior a la independencia.

y universal, llena de lecciones "prácticas". La esencia histórica del hombre no era étnica ni racial, sino conmovedora y filosófica; y, por ello, todos los hombres formaban una única familia multicolor de la historia:

> La pretensión de pertenecer á una más que a otra [raza], es una especie de quijotería, tanto más ridícula, cuanto que, en una misma familia, se encuentran hermanos muy blancos y muy negros, muy crespos y muy lácios, muy narigones y muy ñatos, muy inteligentes y muy estúpidos... donde una negra tiene un hijo de europeo y una blanca otro de africano, y que de este cruzamiento sale un color y unas facciones tan indefinidas como el color de la reunión de todos los colores de una paleta de pintor. La única, la sola distinción racional en esta Babel de castas, es la de la moralidad, inteligencia y buen porte... lo demás es absurdo. El hombre no es más que esto: un alma con un corazón y una cabeza: aquel para sentir, esta para discurrir. La eminencia en estos dos constituyentes del alma humana, hacen al hombre eminentemente bueno o eminentemente sabio; sin que el resto de su físico valga la pena de contemplarse.[27]

Quien encarnó mejor la historia como "maestro del pueblo" en el Perú poscolonial republicano no fue el ilustre soldado Juan Espinosa, sino el español de nacimiento Sebastián Lorente (1813-1884). Para Lorente, la noción de la Ilustración francesa de la eminencia del alma del "hombre en general" era cierta, pero insuficientemente histórica para ser de utilidad "práctica". Aunque la "lógica" de la historia era universal (pues todo lo falso se marchitaba con el tiempo, dejando solo a lo verdadero), la "civilización peruana" exhibía una particular "historia de desarrollo nacional". En *Historia antigua del Perú* (1860), Lorente dejaba en claro porque esta "historia antigua" ahora era una lectura obligatoria para la sociedad peruana contemporánea: "Si la civilización antigua del Perú ofrece un interés general á los hombres de todos los países, tiene para nosotros el de la actualidad y el del porvenir. Ella está personificada en monumentos, que aún subsisten, vive en nuestras costumbres, é influye sobre nuestra marcha social y política; quien la ignora, no puede comprender nuestra situación, ni dirigir la sociedad con

---

27. Espinosa, Juan. *Diccionario para el pueblo: republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Lima: Imprenta Liberal, 1855, pp. 134-136. Esta obra se consultó en la Biblioteca Nacional del Perú.

acierto [...]".[28] La historia del Perú era de interés especial "para nosotros", porque el Perú albergaba un "alma" y un "espíritu nacional" antiguos y singulares que podían servir de guía para "nuestro" futuro republicano.

Lorente extraería las lecciones "prácticas" del "alma" y "espíritu" para la joven república. De hecho, escribió casi por sí solo la primera generación de libros de texto republicanos de historia en el Perú, y en el camino fundó e institucionalizó la nueva "historia contemporánea" en las escuelas y universidades del Perú. Fue director del colegio liberal más importante del Perú y mantuvo cátedras de Historia Natural en la Facultad de Medicina y de Historia de la Civilización Peruana en su primera universidad, San Marcos, donde fue el primer decano de Letras.

Lorente hizo en el discurso histórico lo que San Martin y Bolívar habían hecho en el discurso político, solo que de manera más profunda y con efecto mayor y más duradero.[29] En sus historias, "peruanos" no devino en el nombre políticamente correcto de los exindios y exespañoles (como en el decreto de San Martín), sino en el nombre inmemorial de un pueblo antiguo que llevaba una profunda historia de civilización grabada en su alma. Ordenada por época, su sintética y narrativa "historia crítica" de la "civilización peruana" contemplaba el "desarrollo nacional" como la sublime "armonía entre todos los elementos civilizadores" desde el más antiguo hasta el futuro sin límites, estableciendo así las líneas maestras del discurso histórico peruano contemporáneo hasta el día de hoy. Aunque en muchos sentidos estaba más cerca a Guizot, Lorente compartía con Jules Michelet la "concepción de la historia de un pueblo como un todo unitario que se va desenvolviendo desde un momento original hacia un destino, y que se manifiesta en la identidad armónica del alma nacional".[30] Al igual que Michelet, Lorente le dio al "Rey" una buena muerte republicana, enterrando su

28. Lorente, Sebastián. *Historia antigua del Perú.* Poissy: Imprenta de Arbieu, 1860, pp. 7-9.

29. El lenguaje de Lorente se utilizó, mientras que buena parte del lenguaje de San Martín y Bolívar cayó en desuso.

30. Quijada, Mónica. "Los "incas arios": historia, lengua y raza en la construcción nacional hispanoamericana del siglo XIX". En *Histórica* XX: 2, pp. 243-269. Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú, 1996, pp. 246-247.

nombre y su libro en la profunda "unidad" o "armonía" de la tierra nativa y del pueblo con un nombre propio.[31]

El maestro de escuela del Perú republicano no nació en el Perú, sino en el pequeño pueblo de Alcantarilla, cerca a Murcia, España, en1813.[32] Allí estudió el acostumbrado triunvirato de teología, medicina y derecho, después de lo cual se embarcó en el estudio de filosofía en la universidad. En 1835 se le asignó la cátedra de Filosofía en el prestigioso Colegio Real de San Isidro de Madrid. Pero las décadas de 1830 y 1840 fueron turbulentas para España: los republicanos luchaban contra los monarquistas y los constitucionalistas liberales contra los absolutistas. Los generales intervinieron en la refriega y muchos ilustres españoles vieron interrumpidas sus carreras.

En 1842, Lorente fue buscado por el poderoso comerciante, terrateniente y político liberal Domingo Elías y por su socio de negocios español Nicolás Rodríguez. Elías y Rodríguez ofrecieron a Lorente un pasaje al Perú y la dirección de un nuevo colegio liberal en Lima (primario y secundario). Lorente arribó a la capital peruana a inicios de 1843 y asumió la dirección del Colegio Nuestra Señora de Guadalupe en 1844. Pronto introdujo un currículum liberal hasta entonces desconocido en el Perú. Con Lorente, y luego con Pedro Gálvez al mando, el Guadalupe se convirtió en el baluarte de la educación liberal en Lima, así como en el trampolín ideológico de la revolución de 1854.[33] Fomentada por Elías y luego comandada por el popular caudillo Ramón Castilla, un grupo de intelectuales notables —entre ellos, Lorente, Gálvez, Carlos Lisson, Santiago Távara y Juan Espinosa— prestaron sus plumas, armas y estudiantes a la revolución liberal que abolió la esclavitud, el tributo indígena (una vez más) y la pena capital, y cuya Convención Nacional (1855-1857) hizo efectivo por un breve tiempo —por vez

31. Sobre Michelet, la Escuela de los Anales y la buena muerte del rey, véase: Rancière, Jacques. Ob. cit.

32. Vale la pena recordar que, hacia 1813, la América española y España estaban constitucionalmente unidas en una "nación" de "españoles". Quienes gusten de interpretaciones literales deberán aceptar que, en los momentos de su nacimiento, la "nación" de Lorente incluía al "Perú".

33. Véase: Ramón, Gabriel. "La historia del Perú según Sebastián Lorente". Ponencia presentada en el V Coloquio de Estudiantes de Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

primera en la historia de la República— el sufragio universal (popular de hombres adultos) que la independencia había prometido treinta años atrás.[34]

El sacrificio de Lorente y su compromiso con la causa fue notable para un hombre que no había nacido en el Perú. Se unió a los montoneros revolucionarios en la lucha contra el régimen de turno, y en un trágico, aunque no relacionado incidente, perdió a su esposa peruana, en ese entonces embarazada, ese mismo año de 1854. A partir de allí, Lorente se entregó por completo a la causa como editor en jefe de la voz de la revolución, *La Voz del Pueblo*. En sus páginas o, mejor dicho, en la parte inferior de la primera página de cada edición, publicaba sus *Pensamientos sobre el Perú*, en los que hablaba poéticamente sobre el oprimido pero trabajador campesino indio del valle interandino del Mantaro, de sus costumbres festivas y trágicas penas, y del imperativo moral de un cambio liberador.

Lorente no era un recién llegado en el mundo serrano. Había llevado su liberalismo a las serranías andinas durante una extendida licencia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe (1850-1855) para recobrar su salud con el aire puro de las montañas. En ese periodo fundó el Colegio Santa Isabel de Huancayo, todavía el colegio más importante de la sierra central del Perú. Asimismo, publicó, en Ayacucho, su *Curso elemental de filosofía para los colegios del Perú*.

Gracias a los ingresos derivados del lucrativo guano y del comercio de culíes, negocios en los que estaba involucrado Elías, el Perú bajo Castilla experimentó un crecimiento sin precedentes en el sector estatal.[35] El patrocinio del Estado se extendió a la educación y las humanidades. El presidente Castilla creó el Archivo General de la Nación, y se destinaron fondos a través del Ministerio de Educación para la publicación de documentos coloniales, la publicación de revistas y la escritura y publicación de libros de texto para escuelas y colegios. Como inspector de Educación, Lorente jugaría un papel decisivo en el proceso de sistematización del nuevo currículum liberal en el creciente número de instituciones públicas de enseñanza del Perú y escribiría pequeños y económicos textos o "manuales" sobre un gran número

---

34. Lorente fue editor en jefe de la voz de la revolución, *La Voz del Pueblo*.

35. Gootenberg, Paul. *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Post-Independence Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

de temas, incluyendo filosofía, estética, geografía histórica, literatura, estilo, higiene, catecismo, economía, historia universal e historia peruana.[36]

Con el patrocinio del Estado del guano (Elías era ahora el ministro de Hacienda), y asistido por un oportuno nombramiento como secretario de la legación peruana en Centroamérica y Europa (1856-1864), Lorente emergió como el historiador más prolífico y filosófico del Perú. En España, estudió minuciosamente en los archivos y leyó historias, y luego de su regreso de París (donde publicó, en 1860, su *Historia antigua del Perú*) asumió un activo perfil como intelectual público. Como secretario de la Sociedad de Amigos de los Indios, tomó parte en debates impresos sobre cómo abordar mejor la apremiante situación del indio. Lorente sirvió a los presidentes Balta y Pardo como consejero especial para los temas de reforma educativa, viajando de nuevo a Europa como comisionado de gobierno para estudiar los avances más recientes en la pedagogía liberal.

En 1868, fue elegido como primer decano de la facultad de Letras en San Marcos, la universidad más antigua e importante del Perú. Al regresar de Europa en 1872, Lorente sería reelegido repetidamente por sus colegas, hasta su muerte en Lima en 1884. Su sucesor como decano de Letras en San Marcos fue Carlos Lisson, el fundador de la sociología peruana. Lisson recordaba a Lorente en estos términos: "El pasado de la Facultad de Letras, en el año transcurrido y todos los anteriores, desde su fundación, está concretado en un solo nombre: Lorente. Todo es obra suya; el plan de estudios, establecimientos de cátedras, textos escolares, métodos, disciplina, todo, repito, es obra suya, en todo está su mano".[37]

Durante su fundacional decanato sanmarquino, Lorente estableció la cátedra de Historia de la Civilización Peruana, que fue la inspiración pedagógica para su fundamental texto de 1879, que llevaba el mismo nombre. Según la leyenda, sus cátedras en San Marcos "atrajeron tantos oyentes que el mismo Presidente de la República don Manuel Pardo fue uno de ellos".[38] El significado histórico de este acto retórico republicano no podía pasar

36. Una bibliografía bastante completa se encuentra en Rubio Fataccioli, Alberto. *Sebastián Lorente y la educación en el Perú.* Lima: Allamanda, 1990, pp. 249-251.

37. Lisson, Carlos. "Memoria del Decano de la Facultad de Letras, 1884". En *Anales Universitarios*, t. XIII. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1887, p. 142.

38. Rubio Fataccioli, Alberto. Ob. cit., p. 76.

desapercibido para Lorente. El maestro de escuela ahora enseñaba al "Mayor de los Oyentes" del Perú —es decir, el Presidente de la República, y no el príncipe o el virrey, como era costumbre en las épocas del libro de los reyes—. Pero las historias de Lorente también llegaron al pueblo letrado y al alumno aplicado. Ese alumno ya no era el príncipe (futuro rey), sino el estudiante (futuro ciudadano) de la república.

Lorente intervino en la promulgación del nuevo Reglamento de Instrucción Pública de 1876 y, en el mismo año, publicó su breve *Historia del Perú: compendiada para el uso de los colegios y de las personas ilustradas del Perú.* En 1945, el historiador Raúl Porras Barrenechea calificó ese libro como "uno de los mejores manuales de historia integral peruana escritos hasta hoy [...] documentado en los hechos y a la vez con una visión general filosófica que los aclara y coordina".[39] Este pequeño y económico tomo resumía su voluminoso *Compendio de historia general del Perú*, un compendio de seis tomos, publicados entre 1860 y 1876, y cuyo título continuaba la venerable tradición iniciada, para el Perú, por el Inca Garcilaso de la Vega en la segunda parte de los *Comentarios reales.* El mismo año, Lorente publicó su *Compendio de historia universal*, un conjunto de libros de bolsillo dedicado a temas tan variados como el antiguo oriente y el mundo contemporáneo. La guerra con Chile y la ocupación de Lima interrumpieron su producción, pero Lorente continuó con sus clases, colaborando, se dice, con la resistencia. Murió de un ataque cardíaco en 1884, y sus colegas en San Marcos le ofrecieron un profuso homenaje.

Lorente fue el único historiador peruano del siglo XIX en completar y ver publicada una serie de historias que abarcaban toda la extensión de la "historia peruana", desde la "época primitiva" hasta la "edad contemporánea". Sus indispensables libros de texto e historias circularon ampliamente en los colegios, librerías y salones peruanos. Por esta única razón, su obra constituye el mejor mapa del pensamiento histórico del Perú del siglo XIX, y no se trata solo de una cuestión de amplitud cronológica o grado de difusión, sino de filosofía.

Lorente sobresale entre los historiadores peruanos de su tiempo. La mayoría de historiadores del Perú de este periodo merecerían ser considerados

---

39. Porras Barrenechea, Raúl. *Fuentes históricas peruanas.* Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1963, p. 489.

eruditos, analistas, bibliógrafos, biógrafos, costumbristas y ensayistas. Sus competidores más cercanos en la república de las letras históricas de Lima fueron Manuel Mendiburu, Mariano Felipe Paz Soldán y Ricardo Palma. El primero compiló un invalorable "diccionario histórico-biográfico" de grandes hombres y los acontecimientos y tiempos que los rodearon, pero no era historia. El segundo, aplaudido por los historiadores profesionales por introducir el uso sistemático de la nota a pie de página y por editar la primera revista de historia, la *Revista Peruana* (de la cual Lorente fue un colaborador estelar), compiló numerosas fuentes para la historia del Perú independiente, pero, según su propia confesión (modesta, pero certera), su trunca *Historia del Perú independiente* (1868) no era más que un incompleto "anal o crónica" de acontecimientos, inclusive crudo si se juzga según los más bajos estándares rankeanos.[40]

El tercero, Palma, fue un influyente y erudito historiador literario o tradicionalista, director de la Biblioteca Nacional del Perú y autor del notable *Anales de la Inquisición en Lima*. Pero Palma no consideraba la mayoría de sus obras como "historia" propiamente dicha, pues su noción de historia era similar a la de Paz Soldán. Pensaba que la historia propiamente dicha debía ser un relato rankeano de "lo que realmente ocurrió", basado en acontecimientos y personajes políticos abundantemente documentados. Tal vez por tener un temperamento poco inclinado a ese tipo de escritura, Palma creaba viñetas vívidas y entretenidas, usualmente en modo picaresco, basadas en los documentos coloniales que tenía a la mano. Al hacerlo creó un género literario inmensamente popular para los literatos de Lima.[41]

---

40. Riva-Agüero reconoció correctamente la pobreza de los escritos de Mendiburu y Paz Soldán, anotando que en ambos autores había una "falta de criterio filosófico y de visión sintética, estilo incoloro y pesado, total ausencia de animación y gracias por el relato" (Riva-Agüero, José de la. *La historia en el Perú*. Lima: Universidad de San Marcos, 1910, p. 331). Además de su autoconfesada falta de habilidades literarias, Paz Soldán estaba severamente restringido por su estrecha concepción de la historia, que requería la separación de la "narración" de la "filosofía", "sacrificando el estilo en el altar de los documentos" (véanse sus consideraciones preliminares en Paz Soldán, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente*. T. I: "Primer periodo, 1819-1822". Lima: [s. n.], 1868, pp. i-v). Al utilizar el término"rankeano" no es mi intención sugerir que Ranke no escribía en una prosa elegante, sino referirme a la recepción positivista y empirista de Ranke.

41. Véase: Palma, Ricardo. *Tradiciones peruanas completas*. Madrid: Aguilar, 1964.

Por el contrario, las historias de Lorente no eran biografías, anales o viñetas hechas ficción. Siendo temperamentalmente republicano, el maestro de escuela no alardeaba de erudición o estilo, pero, precisamente por esa razón, su obra incuestionablemente merece el nombre de historia en la edad contemporánea. Lorente entendía que la historia contemporánea no era, principalmente, la acumulación enciclopédica de información o un conjunto de anécdotas picarescas relacionadas con grandes acontecimientos o personajes. Lejos de ser la ciencia de los cronistas y genealogistas, o el material anecdotario de corte ficcional, la historia era filosofía a través del ejemplo, es decir, historicismo. La historia era la investigación "crítica" y relato "filosófico" de las "vidas" o "desarrollo" de las "almas" y "espíritus" de la humanidad, y se les podía encontrar en la "evolución" cultural de las civilizaciones. Los conceptos clave de Lorente eran inequívocamente historicistas, en el sentido descrito por el académico alemán Friedrich Meinecke en los años de 1930.[42]

La historia de Lorente combinaba conceptos filosóficos de la Ilustración con interpretaciones historicistas sobre el espíritu de los pueblos y la vida del alma. La historia, tomada en su conjunto, era la historia filosófica universal de la libertad, aunque a través de los diversos y particulares caminos de los "espíritus nacionales". La historia universal del espíritu no era la compilación ingeniosa de "hechos brutos y desconsoladores". Por el contrario, sostenía Lorente, la historia era una filosófica "relación fiel de los hechos memorables del género humano, ordenados por pueblos, tiempos y lugares".[43] Este método, llamado "crítica histórica" o "historia crítica", era similar al "juicio verdadero" de "ideas" kantianas, solo que en la escritura de la historia es la "crítica histórica" la que "determina el valor de los diferentes datos" y suprime los detalles no verdaderos o vanos.[44]

Aunque inspirado por los "espíritus generalizadores", tales como Raleigh y el "italiano Vico", quien "intentó trazar la filosofía de la historia", Lorente anotaba que la "Historia Universal de nuestro siglo", al emplear un nuevo conjunto de métodos críticos, había "renovado la historia del mundo

42. Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis.* Traducción del original alemán de José Mingano y San Martín, y Tomás Muñoz Molina. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1943 [1937].

43. Lorente, Sebastián. *Compendio de la historia antigua de Oriente...*, p. 4.

44. Ibíd., p. 5.

antiguo".[45] La historia universal o del mundo, anotaba Lorente, ya no era un "espejo de príncipes" ejemplares, sino un ejercicio multidisciplinario de investigación. Empleaba la arqueología, para el estudio de antigüedades; la genealogía, para el de los linajes; la heráldica, para decodificar blasones; la etnografía, para investigar las razas; la numismática, para conocer las monedas y medallas; y la filología, para rastrear los orígenes y las relaciones entre lenguas.[46] Regresando a Vico, Lorente insiste, sin embargo, que "los verdaderos ojos de la historia son la geografía y la cronología, dejando ver los hechos en su lugar y en su tiempo".[47] Es a través de los ojos de la geografía histórica que "debe estudiarse el país, porque ella influye mucho en el destino de los pueblos; uno debe también estudiar los lugares históricos, que pueden aclarar los sucesos".[48] En este punto, Lorente seguía la antigua y honorable tradición de Tácito y Bodin; y, en el Perú, de Peralta Barnuevo y Unanue (analizados en los capítulos 3 y 4), y cuyas miradas lo llevaron a adentrarse en las oscuras profundidades de la "historia nacional".

La propuesta de Lorente de escribir la "historia crítica" de la civilización peruana incluía la renovación de las fuentes clásicas en virtud de los nuevos métodos, así como la patriótica crítica criolla de los "sistemáticos" y "cínicos" pensadores europeos, tales como William Robertson, Cornelius de Pauw, Thomas Buckle, Guillaume Raynal, Georges-Louis Leclerc, Compte de Buffon y, en menor medida, el historiador norteamericano William Prescott.[49] Aplicados a la antigua historia del Perú, aseveraba Lorente, los métodos críticos "pueden desvanecer las ficciones novelescas, que, acogidas por los poco severos historiadores del siglo XVI, han llegado hasta nosotros como verdades pasadas por la tela del buen juicio". Al mismo tiempo, los nuevos métodos "afirmarán la creencia en los progresos realizados antes o después de la conquista, que son rotundamente negados o puestos en duda por la superficialidad o por el espíritu sistemático" y, en el camino, "sacará

---

45. Lorente, Sebastián. *Compendio de la historia moderna para los colegios del Perú.* Lima: Benito Gil, 1875, p. 354.

46. Lorente, Sebastián. *Compendio de la historia antigua de Oriente...*, p. 6.

47. Ibíd., l. cit.

48. Ibíd., l. cit.

49. Al respecto, véase: Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to write the history of the New World: histories, epistemologies, and identities in the eigthteenth-century Atlantic world.* Stanford: Stanford University Press, 2001.

luces inesperadas de copiosos manantiales" para la escritura de la historia de la civilización peruana.[50] Más aún, añadía que "sólo aplicación de filosofía a la historia puede servir para unir, en una vasta síntesis, los conocimientos suministrados por el análisis. Y sólo un espíritu filosófico en posesión de amplios y bien meditados datos podrá emprender con facilidad la exposición ordenada de la civilización peruana".[51]

Como sus más prolíficos e influyentes contemporáneos europeos de la post-Ilustración (por ejemplo, Michelet y Ranke, de diferentes maneras), Lorente rechazaba el "espíritu sistemático" identificado, correctamente o no, con algunos de los escritos de Descartes, Voltaire, Raynal y otros "escépticos" franceses, aunque tampoco dejaba pasar la oportunidad de utilizar astutamente sus mejores métodos para la labor poética y política de escribir historia con "espíritu filosófico".[52] En otros términos, los historicistas de la post-Ilustración empleaban métodos racionales y empíricos, pero también hicieron uso de las ricas tradiciones narrativas y poéticas del Renacimiento. Argumentaban que la historia del mundo debía basarse en pruebas científicas confiables, pero debía escribirse de una manera enaltecedora, filosófica y vernácula: la prosa del historiador debía ser, pues, tan luminosa e instructiva como la propia historia humana.

Lorente era un fiel creyente en el poder de una narrativa inalterada por el "vicio pomposo de las citas" o "las invasiones de cuadros estadísticos". La narrativa también debería estar libre de "digresiones que tocan en la anécdota" y de ampulosas "largas reflexiones" de una pretensiosa "alta filosofía". En su lugar, el diseño filosófico de la historia debía intimar figurativamente con el lector a través de la narrativa, para que "los hechos hablen por sí mismos

50. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana.* Lima: Gil, 1879, p. 21.

51. Ibíd., l. cit.

52. Sobre Michelet, Ranke y el giro historicista que se alejaba del modo o tropo irónico de la Ilustración, véase: White, Hayden. "Historicism, History, and the Figurative Imagination". En su *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. Hay que señalar, sin embargo, que la lectura que hace White de Voltaire es, como anota Karen O'Brien, algo unidimensional. Muchos aspectos de la historia universal de Voltaire se parecen a los de Lorente, y aunque Voltaire tiene momentos satíricos, también es, como anota Meinecke, un historicista serio. Sobre Voltaire, véase: O'Brien, Karen. *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon.* Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1997.

y la historia suministre sus elocuentes enseñanzas con el solo auxilio del sentido común".[53]

La apelación de Lorente a un elocuente sentido común era profundamente republicana. En realidad, la narrativa limpia para el pueblo era el nuevo régimen literario de la verdad que, ayudado por la instructiva poética de la "ciencia de los príncipes" (como, por ejemplo, en las historias de Peralta, producidas en el periodo colonial tardío, analizadas en el capítulo 3), mantendría a raya a los destructivos "escépticos" que cuestionaban no solo la validez de toda la empresa histórica, sino, en particular, el que América tuviera una antigua historia de civilización que fuera conocible y que mereciera conocerse. Lo que Hayden White ha identificado como "explicación por la trama" (*explanation by emplotment*) era, en este caso, la estrategia más apropiada para la tarea del maestro de escuela, que era escribir la historia de la profunda progresión de la nación hacia la unidad y libertad, de manera que las antiguas lecciones "prácticas" pudieran ser fácilmente comprendidas por el pueblo.[54]

Esta simple estrategia o técnica de Lorente no indica falta de erudición (como algunos de sus críticos peruanos han sostenido), sino que es una expresión lógica, en escritura, de su filosofía de la historia. Dado que para Lorente el cambio histórico nunca es caprichoso o caótico, sino que es la historia luminosa del alma del hombre, los bosquejos anecdóticos de acontecimientos, compilados por sofistas, analistas y bibliófilos, solo podían distraer el pensamiento y "alimentar la vana curiosidad". Los acontecimientos son siempre expresiones de "las evoluciones de la humanidad por la doble acción de la Providencia y de la Libertad", y como tales están sujetos a las profundas "leyes físicas y morales" de la humanidad. La representación de los acontecimientos hecha por el historiador también debe ser ordenada y armónica, una "pintura fiel y viva de la realidad", en consonancia con la geografía y la cronología de Vico, pero respondiendo, en última instancia, a los altos llamados de la "Verdad y la Libertad".[55] Para decirlo brevemente, las historias deben "armonizar" con la propia historia (la sucesión de acontecimientos y

53. Lorente, Sebastián. *Historia antigua del Perú...*, p. 20.

54. Sobre la "explicación por la trama" en la escritura de la historia en el siglo XIX europeo, véase: White, Hayden. Ob. cit., pp. 7-11.

55. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, p. 20.

épocas). Para Lorente, entonces, solo existía una forma verdadera de historia, pues, solo "la historia metódica de la civilización, la verdadera historia presentando los hechos en su unidad viviente y luminosa, merecerá llamarse según el lenguaje de Cicerón, luz de verdad y maestra de la vida".[56]

Lorente se volcó a la antigua historia de la "civilización nacional" del Perú no solo porque Cicerón le había revelado el "verdadero camino de la historia". Como Michelet, Lorente estaba motivado por las demandas de su época revolucionaria y por una búsqueda del significado del pasado. En su introducción a su *Historia antigua del Perú*, Lorente lo explica así:

> Decidido yo á escribir la historia del Perú que ha llegado á ser mi estudio constante por muchos años, no he podido desconocer el interes de tan importante periodo; olvidado el cual la civilización nacional habría sido para mí un enigma indescifrable, por no haberla tomado desde sus primeros orígenes. Deseando abrazar la vida del Perú en su evolución progresiva; darme razón de los hechos, ligándolos á sus causas y á sus consecuencias, y presentar á los demas una idea clara del conjunto, una imagen viva de los grandes sucesos, y una enseñanza práctica; claro es que no podía comprender la situación de la república sin haber estudiado la época colonial, el coloniaje sin el estudio de la conquista, la conquista echando en olvido el imperio de los incas, y el imperio, si desconocía la cultura primitiva.[57]

Así, el deseo de desentrañar el enigma del Perú y presentar sus "lecciones prácticas" llevó a Lorente a una investigación cada vez más profunda de la "civilización nacional". Su búsqueda a través de los tiempos le hizo ver los "elementos armoniosos y permanentes" de la civilización peruana que no podían ser negados por conveniencias políticas o la adherencia a un dogma. La búsqueda del enigma del Perú significaba, para Lorente, que "era necesario remontarse a más remotos orígenes" de la civilización peruana, y desde allí "descender la corriente de los siglos para contemplar el desarrollo nacional". Era la tarea filosófica y poética del historiador organizar y escribir este descenso desde los orígenes de una manera clara y ordenada, "sin saltos en las diversas épocas".[58]

---

56. Ibíd., l. cit.

57. Lorente, Sebastián. *Historia antigua del Perú*..., pp. 9-10.

58. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana*..., p. 21.

La estructura epocal de la historia peruana

Las principales divisiones de la historia universal, como era escrita en Europa en tiempos de Lorente, correspondían a las cuatro principales "épocas" del Viejo Mundo (antigua, medieval, moderna, contemporánea). Pero estas épocas diferían en el Nuevo Mundo. Para Lorente, la historia antigua en el Viejo Mundo se extendía "desde el origen de los pueblos hasta la disolución de la sociedad romana" y tenía "tres divisiones": la del Oriente, la de Grecia y la de Roma. En cambio, la "antigua historia" del Nuevo Mundo iba hasta la "conquista" de inicios del siglo XVI. En Europa, la historia media o historia de la Edad Media trataba sobre acontecimientos desde el fin de la historia antigua hasta el descubrimiento de América por España. Notablemente, América no tenía "Edad Media". Tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, sin embargo, la "historia moderna" iba "desde este trascendental descubrimiento [de América] hasta la revolución francesa". Finalmente, la "historia contemporánea" mundial se extendía "desde tan gran revolución hasta nuestros días".[59]

En suma, para Lorente la historia universal comenzaba en el Oriente y pasaba por Roma, pero era España —pues ella fue autora de aquel "descubrimiento trascendental" que dio inicio a la historia del mundo moderno— la que inicia la "Edad Moderna", y es Francia con su revolución la que hace tañer las campanas de la "Edad Contemporánea" del pueblo. Esta edad contemporánea significaba la "muerte del colonialismo y del Rey". El desarrollo de la historia mundial difería notablemente de la narrativa histórica estándar en Europa y los Estados Unidos en relación con el "surgimiento de occidente", que, como ha anotado Thomas Abercrombie, usualmente se "saltea a Iberia en su marcha desde Mesopotamia a Grecia, Jerusalén, Roma y París, hacia Londres y Nueva York".[60] En la narrativa de Lorente de la historia universal, la modernidad es primero española y americana, y hay una diferencia crucial entre lo "moderno" y lo "contemporáneo". Lo contemporáneo nace

59. Lorente, Sebastián. *Compendio de la historia antigua de Oriente...*, p. 7.

60. Abercrombie, Thomas. "Mothers and Mistresses of the Urban Bolivian Public Sphere: Postcolonial Predicament and National Imaginary in Oruro's Carnival". En Thurner, Mark y Andrés Guerrero (eds.). *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003, p. 210.

de la "edad de las revoluciones", mientras que la modernidad es producto del colonialismo.

Lorente dividía la historia peruana a la manera evolucionista, como es evidente en su *Historia del Perú: compendiada para el uso de los colegios y las personas ilustradas* (1876). Ahí Lorente sostiene que la historia del Perú podía ser dividida en seis épocas: la de los caciques, la de los incas, la de la conquista, la del virreinato, la de la emancipación y la de la república. Pero luego precisaba que las épocas de la "conquista" y "emancipación" en realidad no eran épocas, sino "epopeyas rápidas y momentáneas". En otras palabras, acontecimientos políticos breves pero providenciales que iniciaron nuevas épocas, de manera que la "civilización peruana debía considerarse en cuatro fases: la primitiva, la inca, la colonial y la contemporánea".[61]

Un tercer acontecimiento épico importante derivado de la narrativa dinástica de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, aunque con notables e importantes modificaciones, es también evidente en la trama epocal de Lorente. Esta "epopeya épica" era el fundador gesto civilizador del misterioso héroe cultural inca Manco Cápac. Para Lorente, esta "epopeya épica" marcaba el pasaje de la "civilización primitiva" de la época de los curacas a la "civilización del Perú en la época de los Incas".

El Inca Garcilaso había reconocido un estado primitivo de incipiente civilización bajo los curacas o jefes étnicos locales, pero, como vimos en el capítulo 2, su historia dinástica centrada en el Cuzco debía minimizarla importancia de la cultura preinca, pues su narrativa providencial requería un rey fundador (Manco Cápac) que trajera la civilización a los bárbaros. Por el contrario, para Lorente (1860a: 130-133), Manco no es un rey fundador, sino un "reformador ilustrado", imbuido de "espíritu nacional", quien en su "sabiduría amalgamó los elementos de la civilizacion anterior".[62] Así, Manco Cápac es un espejo de Lorente, el historiador, quien ahora "armonizaba todos los elementos de civilización" en una unificada historia filosófica del Perú.

De esta manera, Lorente proponía la existencia preinca y subinca de la civilización "en el Perú" y, por eso, utilizaba el nombre "civilización peruana" y no "civilización Inca". La mirada evolucionista de Lorente de la

---

61. Lorente, Sebastián. *Historia del Perú: compendiada para el uso de los colegios y las personas ilustradas*. Lima: Aubert & Loiseau, 1876, p. 23.

62. Lorente, Sebastián. *Historia antigua del Perú...*, pp. 130-133.

"civilización peruana" como primitiva y duradera era novedosa, pero su noción de que Manco Cápac estaba imbuido de "espíritu nacional" o "genio" ya había sido sostenida, como vimos en el capítulo 4, por Unanue.[63] La historia antigua del Perú, entonces, como la del Oriente, exhibirá dos amplias "fases" de civilización: la primitiva y la centralizada. A diferencia de Europa, el Perú no tenía "Edad Media" feudal, así que la "civilización peruana" pasaba directamente de la "fase antigua" a la "fase colonial" de la "Edad Moderna" bajo España, que para entonces era "la vanguardia de Europa". Con la independencia, para la que había estado históricamente bien preparado, el Perú entró directamente a la "Edad Contemporánea".

Para escribir una historia filosófica y narrativa "animada" de las cuatro "fases" o "épocas" evolutivas de la "civilización peruana", Lorente no podía sino hacer uso del "insuficientemente severo" pero poéticamente rico y políticamente profundo libro de los reyes o historia imperial dinástica. Era cosa de unir, bajo auspicios republicanos, los múltiples elementos dinásticos desarrollados por anteriores historiadores del Perú, aunque ahora sujetándolos a la "crítica histórica". En este sentido, el discurso histórico poscolonial de Lorente fue necesariamente "peruanizado" por la tradición imperial y colonial que envolvió no solo a escritores anteriores, sino también a los lectores del presente y del futuro. Aunque Lorente era versado en el voluminoso cuerpo de crónicas, historias oficiales y memorias coloniales tempranas, el contenido de su narrativa de las épocas de la "civilización peruana" se basaba mayormente en cuatro crónicas fundacionales: la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León (1553), la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (1590), los *Comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega (1609 y 1617) y la *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra Firme del mar Océano* de Antonio de Herrera (1601-1615).

La historia de Lorente, sin embargo, no era un mero anal "neodinástico" al estilo de Justo Apu Sahuaraura Inca.[64] Tampoco se parecía a la obra

63. Entre los muchos logros de Unanue se encuentran sus revisiones estadísticas periódicas del clima y de la economía política de Lima. Bajo San Martín, Unanue fue el primer ministro de Hacienda del Perú independiente.

64. Justo Apu Sahuaraura escribió un anal dinástico entre 1836 y 1838, aunque el libro no se publicó sino hasta 1850 (en París). Doctor en Teología y eclesiástico cuzqueño, decía ser descendiente de octava generación de Túpac Inca Yupanqui. Parece que ayudó a la causa de la independencia y que llegó a ser condecorado por el propio Bolívar.

de José María Córdova y Urrutia.[65] Lorente hizo mucho más que solo ensamblar la estructura dinástica de la historia política del Perú en una cadena extendida. Le dio a la ya establecida historia dinástica del Perú una narrativa evolucionista "preformista" o genética de la presencia progresiva y subdinástica de su civilización, y la ubicó en la "geografía histórica" de la tierra natal. Cañizares-Esguerra anota que, de acuerdo con las reglas de

---

Apu Sahuaraura Inca declara que su propósito es "conciliar algunas contradicciones de nuestro Inca Garcilaso en punto de sucesión de los Soberanos de la real estirpe que llegan hasta nuestros días, pues estamos en el año de 1836". La genealogía le es muy conveniente al autor, pues sostiene que la línea legítima desciende a través de Tito Atauchis, quien se casó con las incas Apu Sahuaraura. El curioso doctor es nada menos que el último inca. Véase: Apu Sahuaraura Inca, Justo. *Recuerdos de la monarquía peruana*. París: Librería Rosa y Bouret, 1850.

65. Córdova y Urrutia aparentemente se unió a las tropas patriotas de San Martín en 1821 y fue nombrado secretario del primer Congreso peruano en 1823. Luego ocupó varios puestos como secretario en las cortes y la prefectura de Lima, fruto de lo cual escribió un retrato estadístico de la provincia de Lima. Sus *Tres épocas del Perú o compendio de su historia* (1844) vinculaban la historia dinástica fundacional de los incas escrita por Garcilaso a los anales dinásticos inca-españoles de Antonio de Ulloa, a los que añadía una lista de libertadores criollos y jefes de Estado republicanos. La época fundacional, llamada "Fundación del Imperio de los Incas", estaba seguida de la segunda época de la "dinastía ultramarina", seguida por la tercera, llamada "Perú independiente". Las tres épocas de la historia peruana estaban unidas por la "cadena" de jefes de Estado soberano, empezando con el "Emperador peruano" de los orígenes, Manco Cápac, seguido por trece sucesores incas hasta llegar a Atahualpa, y continuando con la "dinastía ultramarina", empezando con Carlos V —aquí identificado, como en la historia y el grabado imperial del siglo XVIII de Juan y Ulloa, como "emperador del Perú"— y bajo cuyo nombre están listados todos los virreyes coloniales del Perú que sirvieron bajo su reino, y así sucesivamente para cada uno de los "Emperadores peruanos" desde la "dinastía Ultramarina" hasta la independencia. Los miembros de la dinastía y los virreyes son seguidos por los jefes de Estado de la era de la independencia, empezando con "Don José de San Martín, protector del Perú", seguido por "Simón Bolívar, dictador del Perú", y terminando con una lista de todos los presidentes de la república del Perú hasta el presente (hacia 1845, Ramón Castilla cumplía con su primer periodo de gobierno). El anal de Córdova y Urrutia expresaba ese movimiento ingenioso, iniciado a fines del periodo colonial, por el cual los virreyes españoles, enviados a gobernar los "Reynos y Provincias del Perú" fueron naturalizados como "gobernantes peruanos" en la historiografía criolla. De hecho, el anal neodinástico de Córdova y Urrutia se parece, aunque desde la perspectiva de la historia política de Lima, a la imagen de una copia alterada del póster de Juan y Ulloa, posiblemente producida para conmemorar la entrada de Bolívar al Cuzco, y en la que se muestra un retrato de Bolívar en el medallón central, ocupado en el original por Fernando VI. Al respecto véase: Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert, 1980.

evidencia renacentistas y barrocas, el discurso histórico colonial tardío de la "epistemología patriótica" casi siempre favorecía el conocimiento nativo aristocrático y los relatos de primera mano de sabios nobles, en desmedro de las opiniones vulgares de los nativos comunes. Como resultado, la mayoría de los escritos históricos coloniales, a pesar de su patriotismo americano, aún eran elaborados según la estructura y lenguaje de la historia dinástica.

Aunque necesariamente incorporaba elementos de la epistemología patriótica colonial, la historia republicana de la civilización, elaborada por Lorente, trasladaba sutilmente al sujeto real y su lenguaje de historia y de país. Lo que distingue la filosofía republicana de la historia de Lorente de la mayoría de historiadores criollos del siglo XVIII es la centralidad del duradero sujeto llamado "civilización peruana" bajo una u otra dinastía. Para decirlo en breve, Lorente produjo la primera historia peruana "desde abajo" o, más precisamente, desde "debajo". La "civilización primitiva" en su "movimiento general" capturó la imaginación histórica republicana de Lorente, estableciendo el hilo conductual entre las épocas de la historia peruana.

En ese movimiento, los miembros de dinastías podían ser los instrumentos políticos de unidad y orden, así como los instrumentos organizadores de la memoria y la narrativa. En el largo transcurso evolutivo del proceso "genético" de la civilización del pueblo, las dinastías "ultramarinas" Habsburgo y Borbón fueron, sin embargo, figuras imponentes, pero pasajeras que unían u obstaculizaban este movimiento, y no constituían su "alma" duradera y luminosa."Debajo de" esas dinastías existía una historia animada y progresista de "desarrollo nacional".

El sol también sale en el Perú

Como era común entre los historiadores filosóficos europeos, desde Leibniz a Voltaire y Hegel, para Lorente la "antigua historia del Oriente" era de "interés superior", porque aquella vasta y poblada región del mundo —que abarcaba Asia, sus archipiélagos y el norte de África— era "la cuna de la humanidad y de la civilización". Más aún, su estudio confirmaba "las ventajas generales de la historia que son suplir la falta de experiencia, dirigirnos a la verdad, la belleza y el bien con el atractivo de los grandes ejemplos, y avivar el deseo de instruirse en los principales ramos del saber".[66] Por ello,

---

66. Lorente, Sebastián. *Compendio de la historia antigua de Oriente…*, pp. 8-10.

la historia antigua del Oriente era como un maestro sublime y, al mismo tiempo, un objeto privilegiado de contemplación. En este sentido, Lorente escribió una precisa historia del antiguo Oriente para los salones de clase del Perú, la que llevó el título de *Compendio de la historia antigua de Oriente para los colegios del Perú* (1876).

La antigua historia del Oriente era como un "maestro", porque era la historia del olvido de los orígenes. Por contraste, la historia dual de Occidente y la cristiandad es una de recuerdo y de retorno a la pureza de los orígenes. "En el Oriente", relata Lorente, "degeneró pronto la familia de su pureza primitiva, que le ha devuelto el cristianismo". Más aún, la caída del Oriente de la gracia de Dios se confirmaba mediante las modernas disciplinas de la historia universal o mundial, a saber, la arqueología, la etnografía y la filología. "A juzgar por los nombres con que en las lenguas primitivas se designan a la madre y los hermanos, conservaron la santa unión de un solo hombre con una sola esposa", escribe Lorente. La "práctica pura, primitiva y universal de la monogamia" se eclipsó cuando se introdujo la poligamia bajo la férula despótica de los patriarcas y los Estados imperiales, "degradando al sexo bello" y "alejando de la familia las afecciones más puras". Con ello se produjo una "degeneración de la sociedad fundamental".[67]

La consecuencia ulterior del "sistema de castas" oriental era que la "fraternidad universal y original" del hombre había sido "olvidada". Mientras tanto las clases altas, dominadas por "la casta sacerdotal", caían en el "egoísmo". De hecho, la "injusticia social" del sistema de castas era una consecuencia de las falsas predilecciones idólatras de los sacerdotes. Entre los pueblos orientales, solo los hebreos habían evitado el fatal error de la idolatría. La idolatría también era la causa de guerras bárbaras y el despotismo, la consecuencia de la idolatría. Era "sostenida por las clases superiores y autorizada por las falsas religiones, amoldó a los pueblos al yugo, de tal modo, que perdieron el sentimiento de la libertad primitiva; las generaciones nacen, vegetan y se extinguen allí en la inmemorial servidumbre. Los dominadores se rodean de lujo deslumbrador, imperan según su capricho, son dueños de vida y haciendas, y miran al mísero pueblo como un simple instrumento de su poder y de sus goces".[68] A pesar de todo, la civilización oriental tenía a su

---

67. Ibíd., p. 22.

68. Ibíd., p. 24.

disposición "poderosos elementos" de fraternidad y unidad que servirían de base para un progreso futuro, es decir, para el desarrollo de orígenes puros y universales, una vez removidos los "obstáculos" del despotismo, la idolatría y la casta.

Cualquier historia de bolsillo para alumnos de escuela debe realizar generalizaciones memorables. Pero el *Compendio de historia antigua del Oriente para los colegios del Perú* de Lorente no distaba mucho de las líneas maestras del mundo académico orientalista británico y francés de esa época.[69] La historia compacta de Lorente ofrecía a los estudiantes peruanos la usual ecuación cristiana: poligamia + idolatría + casta = despotismo = inmovilidad histórica. El Oriente ofrecía el panorama de una civilización "grande" y "brillante" que luchaba por superar grandes "obstáculos" para lograr el progreso. Su inmovilidad se derivaba del olvido o del eclipse de lo que el Occidente contemporáneo y, más precisamente, la fundadora Revolución francesa había recobrado: "libertad, fraternidad, verdad religiosa y moralidad familiar". Para Lorente, la "verdad religiosa" y la "moralidad familiar" eran las bases primitivas de la "igualdad" entre los sexos y las clases. Sin estos elementos, la "misteriosa, brillante y frágil" civilización del Oriente permanecería atada a la tiranía, "incapaz de gozar del progreso indefinido" al que tenía derecho de nacimiento.[70]

Para Lorente, el sol también salía en el Perú, pero su luz era de otro color. De hecho, la narrativa de Lorente del antiguo Oriente se parecía a su historia del Perú antiguo. La historia de la civilización peruana también era "misteriosa, brillante y frágil", y estaba marcada tanto por "situaciones más esplendorosas" y "catástrofes impensadas". Como el Oriente, el Perú podría exhibir todas las "condiciones indestructibles de progreso", siempre y cuando supiera "sentir todo el valor de la libertad y marche según las miras de la Providencia".[71] Sin embargo, lo que distinguía la historia de la antigua civilización peruana de Lorente es que era occidentalista y orientalista a la vez.

Historia antigua del Perú (1860) era, en este sentido, tanto derivada como fundadora: era lo primero porque se apoyaba en las narrativas establecidas por la historia dinástica peruana y la crónica, y era lo segundo porque

---

69. Said, Edward. *Orientalism.* Nueva York: Signet, 1979.

70. Lorente, Sebastián. *Compendio de historia antigua de Oriente...*, pp. 22-24.

71. Lorente, Sebastián. *Historia del Perú: compendiada...*, p. 3.

ubicaba estas tradiciones en el nuevo marco republicano en el que la historia universal de las civilizaciones progresaba bajo la guía providencial de la libertad, en la cual las "fases" primitivas y antiguas de la civilización eran de importancia fundamental para la unidad, grandeza y futuro progreso de la nación contemporánea.

Historia de la civilización peruana (1879) fue la obra cumbre de Lorente.[72] A pesar de haber sido olvidada, esta concisa historia se adelanta, por varias décadas, a muchas de las preocupaciones centrales del pensamiento histórico peruano del siglo XX. La tesis del libro es que el elemento permanente de la civilización peruana antigua y moderna es el perdurable y flexible "espíritu comunal". Este *Volksgeist* andino es anterior y más durable que el Estado inca. Orquestado a gran escala y sin violencia por el "reformador" Manco Cápac y los incas que centralizaron su ley, el "espíritu comunal" del Perú había logrado lo que solo Grecia había conseguido, aunque a escala menor en Esparta, y lo que los comunistas contemporáneos no habían podido alcanzar. Desde la perspectiva de Lorente, el comunismo a gran escala había sido relegado por la historia al estatus marginal de una "utopía peligrosa".[73] En el antiguo Perú, sin embargo, esta utopía era real en términos históricos, porque logró un equilibrio entre el "espíritu del Oriente" y el "de Occidente". Adicionalmente, lo que distinguía a la antigua civilización peruana de los "más despóticos" Estados orientales y del desaparecido ejemplo occidental de Esparta era la inusual combinación del espíritu comunal de las villas con la "arquitectura comunista" del Estado inca.

¿Por qué no perduró en el Perú esta excepcional combinación occidental-oriental del "espíritu comunal"? El "socialismo [inca] en la escala más vasta [...] no podía durar, porque, contrariando los más poderosos sentimientos de libertad, propiedad y familia, debía debilitarse y corromperse, a medida que se extendiera, y de continuo estuvo expuesta a una destrucción súbita, porque la jerarquía social dejaba el destino de todos pendiente de una sola cabeza".[74] El problema era que los "intereses de la patria se confundían

---

72. La estructura de la *Historia de la civilización peruana* se hacía evidente en el popular libro de bolsillo de historia peruana publicado en 1876 bajo el título de *Historia del Perú: compendiada para uso de los colegios y de las personas ilustradas.*

73. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, p. 4.

74. Lorente, Sebastián. *Historia del Perú: compendiada...*, p. 23.

con el de la autoridad".[75] La escala demasiado extendida y la estructura monárquica excesivamente centralizada del socialismo incaico lo condenaron al basurero republicano de la historia. Por ello, el "espíritu comunal" de Lorente debe ser distinguido de la "monarquía" y "comunismo" de los incas.

En este punto, Lorente se separa de las visiones pesimistas de grandes sabios como Alexander von Humboldt y William Prescott, quienes solo veían grilletes en el pasado indígena peruano. Por el contrario, la narrativa híbrida orientalista-occidentalista de Lorente asignaba a los peruanos un "espíritu" más profundo y generoso que "no era un obstáculo para el progreso". Esto era así porque, para Lorente, la "civilización peruana" era anterior al gobierno centralizado de las dinastías inca o española, y también más local y más durable que él. Para decirlo brevemente, las comunidades locales han sido las piedras angulares del Estado en todas las épocas de la historia del Perú.[76] Por ello, las comunidades del Perú habían sobrevivido por mucho tiempo luego de la caída de la dinastía inca y de la expulsión de la dinastía española a manos de las fuerzas patrióticas que fundaron la república peruana.

De esta manera, Lorente le dio al pueblo peruano una historia propia y antigua, "bajo" la férula de los incas, y que además era bastante legible y "contemporánea". Los escolares peruanos y demás personas letradas ahora aprendían que la "civilización peruana" estaba basada en un primitivo y perdurable espíritu comunal que había animado la vida de las villas de los

75. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana*..., p. 4.

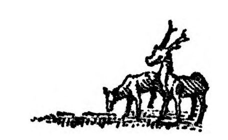
76. Aun así, las comunidades en su forma tradicional no podían ser la base para la nueva nación del Perú contemporáneo, pues la extendida red de parentesco que estructuraba internamente las comunidades tenía el efecto de "violentar el corazón humano". Los "sentimientos comunistas", basados en la parentela extendida, inhibían el desarrollo de la "intimidad" en la familia y la igualdad entre los sexos, así como la "autoabnegación" en el terreno cívico. Dado que la familia verdadera o nuclear era la base fraternal de una nación bien constituida, la familia o estructura de parentesco en la comunidad representaba un obstáculo para la realización completa de la fraternidad y la libertad. Sin embargo, la estructura de parentesco no era el único elemento del "espíritu comunal" del Perú. Los aspectos positivos de ese espíritu sobrevivirían y servirían como piedras angulares para la futura nación democrática. Lorente había observado y escrito poéticamente sobre ese productivo "espíritu comunal" en el valle del Mantaro en la década de 1850. Por ello, entendía sus límites y su potencial. Al respecto véase: Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana*..., pp. 153-154.

"peruanos" hasta el día de hoy. Los peruanos modernos ahora poseían una antigua historia que daba un buen augurio para el futuro.

Más aún, la profunda estructura genealógica o epocal de la historia comunal de la civilización y el "desarrollo nacional" le daba una buena muerte poscolonial a la historia dinástica colonial. Los incas y reyes aún servían como marcas importantes del progreso de la civilización, pero ya no eran las fuerzas centrales de la historia. Las corrientes reales de la historia eran más profundas. La fuente última de la soberanía del Perú como Estado y de su contemporaneidad como antigua civilización y como nación moderna no se hallaba en los heroicos gobernantes del pasado, ni en las ideas de extranjeros, sino en el perdurable "espíritu comunal" del pueblo común.

Como en la teoría barroca de Pedro Peralta Barnuevo, analizada en el capítulo 3, en que la historia era una más-verdadera-que-la vida, una "copia" del príncipe y su linaje, ahora la historia republicana de Lorente reflejaba al pueblo y su "desarrollo nacional" en distintas fases evolutivas. Aquí, el efecto espejo se obtenía por el nombre del pueblo que también es el nombre propio de la patria, el país y el Imperio inca, pues el nombre "peruano" ahora unía, en un "espíritu comunal" y en un "alma nacional", las épocas del Perú primitivo, inca, colonial y republicano, convirtiéndolas en "contemporáneas" en las mentes de los lectores peruanos.

En suma, Lorente "peruanizó" al Perú. Acudiendo al llamado republicano de Espinosa por una nueva historia, la historia peruana ahora empezaba con lecciones de "deletreo" que hicieron que la expresión "civilización peruana" fuera legible como guía "práctica" de un futuro peruano que, desde los sucesos de la independencia, ya era "contemporáneo". Esta lección contemporánea de deletreo en la civilización peruana se basaba en el espíritu comunal de las villas nativas. Ahora, la contemplación de las amplias "armonías" culturales y políticas de la historia peruana estaba al alcance de todo ciudadano letrado. Así, el libro de los reyes encontró una buena muerte poscolonial como medio para un futuro antiguo de libertad que ya siempre había pertenecido al pueblo peruano.



Capítulo 6

Soberanía popular y la historia del alma

Hoy nadie duda que deben partir de los fenómenos del alma cuantos se propongan dar bases sólidas a las doctrinas sociales y elevarse hasta Dios.

Sebastián Lorente, *Curso elemental de filosofía para los colegios del Perú: sicología* (1853)

¿Estaba preparado el Perú para una independencia republicana? Esta pregunta, netamente historicista, dio lugar a animados debates en el Perú republicano poscolonial. La "cuestión republicana" era esgrimida en respuesta a críticas internas y europeas. Los críticos sostenían que la república era extraña a la historia del Perú, si no a la historia moderna en su conjunto, y que el errante e ingobernable Perú poscolonial debía regresar al seno de la monarquía imperial y a los largos brazos del Vaticano; o, en su defecto, seguir el ejemplo independiente de la monarquía constitucional neoeuropea del imperio de Brasil.

Dado que un "regreso" a la monarquía revivía el espectro del dominio europeo, la "cuestión republicana" sobre la idoneidad o viabilidad de la forma republicana de gobierno en el Perú fue siempre una "cuestión poscolonial". En parte, por ello, "la cuestión nacional" surgió en el Perú poscolonial (así como en México) décadas antes de que fuera articulada en Europa.[1]

---

1. Sobre el surgimiento de la "cuestión nacional" entre los historiadores de Europa y México, véase Palti, Elías José. *La nación como problema: los historiadores y la "cuestión*

En ese sentido, al menos, los criollos latinoamericanos poscoloniales fueron "pioneros" de la imaginación histórica contemporánea.[2]

El hecho de que la cuestión republicana fuera un tema nacional-poscolonial hizo que las respuestas que se le ofrecieron fueran mayormente historicistas o históricas; que casi siempre incluyeran conceptos o teorías de soberanía, civilización y desarrollo nacional; y que, a menudo, se remontaran a los incas precoloniales o, inclusive, más atrás. En suma, como ha argumentado Elías Palti, la cuestión nacional fue aquí siempre política a la manera poscolonial.[3]

Sin embargo, lo significativo de las distintas respuestas históricas o historicistas a esa pregunta política poscolonial no es que fueran verdaderas o falsas, sino que preconfigurarán percepciones de lo que era posible y lo que era oportuno. Así, la cuestión historicista de si la nación peruana estaba lista o suficientemente "madura" para cargar con las responsabilidades de la forma de gobierno republicana o para soportar las presiones anárquicas de la democracia popular pronto derivó en cuestiones más profundas sobre la "naturaleza" del Perú: ¿era moderno el Perú? ¿Era occidental? Estas preguntas, a su vez, invitaban a la comparación: ¿era el Perú como Francia o Inglaterra? ¿Fue el inca un Estado oriental en origen o espíritu? ¿Era la "raza indígena" indolente e infantil, y, por ello, incapaz o aún incapaz de ejercer las "virtudes" del patriotismo y la ciudadanía republicana supuestamente presentes entre los granjeros angloamericanos y campesinos franceses?

Adelantándonos al siguiente capítulo, señalaremos que los hegelianos peruanos del siglo XX repetirán la misma pregunta política, aunque en un lenguaje historicista actualizado: ¿la historia del Perú estuvo guiada por un espíritu capitalista progresivo o aún reina un "espíritu feudal" colonial? ¿O es que estos "espíritus" contrapuestos luchan entre sí en un inacabado proceso dialéctico? ¿O será que el Perú estuvo gobernado, en un nivel más profundo, por una "ancestral ley comunista"? La respuesta correcta a estas preguntas doctrinales revelaría si el Perú estaba listo para la revolución socialista o no.

---

nacional". Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 138-146 y la discusión más adelante.

2. La frase "pioneros criollos" proviene de Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1991.

3. Palti, Elías José. Ob. cit.

Pero lo más notable es que la mayoría de las repuestas historicistas —elaboradas por peruanos o no— de la cuestión de la modernidad política del Perú —o, como prefiero llamarla, de la contemporaneidad política del Perú como sujeto histórico— han sido y continúan siendo negativas. De hecho, los argumentos según los cuales el Perú aún no es una democracia, que el Perú aún no es una nación o que el Perú aún no es moderno, siguen siendo un lugar común en casi todas las esferas del discurso peruano.

En este capítulo sostendré que la historia filosófica y poscolonial del "alma" peruana de Sebastián Lorente brindaba a la comunidad política del Perú una narrativa positiva y persuasiva de su propia modernidad y contemporaneidad como sujeto histórico soberano. A diferencia de las narrativas negativas estándares de entonces y de ahora, y de sus entramados basados en el "aún no", la versión de Lorente sostenía que el Perú estaba listo para la soberanía popular de la época contemporánea de las revoluciones democráticas, no solo porque había sido bendecido con un "espíritu comunal" y un "alma nacional" primitivos que lo habían guiado progresivamente a través de épocas "turbulentas", sino porque "cuantos se propongan dar bases sólidas a las doctrinas sociales [...] deben partir de los fenómenos del alma". En otros términos, el discurso narrativo de Lorente confirmaría, tanto en el terreno histórico como en el teórico o filosófico, que el Perú estaba inherentemente listo para formar parte de la edad contemporánea de la democracia.

Aunque emplea conceptos historicistas, la narrativa filosófica del alma de Lorente es, en su mayor parte, inmune a la actual crítica poscolonial al historicismo. De acuerdo con esta crítica, la idea historicista de la Ilustración de que entidades singulares se desenvuelven a través de líneas universales de desarrollo tiene el efecto de garantizar la posición subalterna de las "nacientes" entidades políticas poscoloniales, las que, comparadas a las más "maduras" naciones europeas, siempre parecen retrasadas. De hecho, para Dipesh Chakrabarty, esta idea del "historicismo [...] llegó a los pueblos no europeos en el siglo XIX como una manera de decir 'aún no' a alguien más".[4]

Por el contrario, la narrativa de Lorente sugiere que conceptos historicistas —tales como "alma" o, inclusive, "progreso"— podían subrayar un discurso de modernidad política colonial y poscolonial que corría

---

4. Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 8.

contemporánea y paralela —y no retrasada respecto de "Europa" o subordinada a ella—. Fue quizá desafortunado que el logro crítico de Lorente se perdiera para la historiografía profesional peruana del siglo XX. En vez de, o tal vez debido a, este abandono, la narrativa subyacente o "historicismo figurativo" de Lorente habría de dejar una profunda y perdurable huella en el discurso histórico peruano.

Aunque Lorente había nacido y se había educado en España, lo significativo de sus historias no era solo que estuvieran escritas —como vimos en el capítulo 5— en el "nosotros" colectivo peruano, sino que, de hecho, contribuían decisivamente a la expansión temporal y democrática de los horizontes de ese "nosotros" a través de las "edades de la historia peruana". De manera muy importante, las historias de Lorente abordaban directamente las preocupaciones y debates políticos peruanos, y fueron escritas para, y leídas por, ciudadanos y estudiantes peruanos "ilustrados". Más aún, la concepción filosófica de la historia de los "fenómenos del alma" de Lorente tendía puentes entre las posiciones diversas y, a veces, mutuamente hostiles que animaban los debates altamente politizados del siglo XIX sobre la naturaleza del pasado inca, el régimen colonial y el significado de la independencia. Entre los acalorados debates poscoloniales sobre la historia peruana, ninguno era más candente que la continua polémica alrededor de la republicana "doctrina social" de la soberanía popular. Esta se dirigía al centro de las distintas narrativas históricas del Perú, y fue Lorente quien elaboró la solución más convincente y persuasiva.

Estas polémicas se ventilaron en la prensa, los centros educativos, el Congreso nacional, las cortes y la Iglesia, y aunque el debate llegó a su pico en la década de 1840, los intercambios entre intelectuales se mantuvieron durante casi medio siglo de vida republicana, entre la década de 1820 y la de 1870. Aunque podría citarse a muchos otros autores, mi síntesis o lectura heurística de los debates se centrará en los escritos de los intelectuales, autoridades y religiosos más influyentes que enmarcaron sus argumentos en términos históricos e historicistas, incluyendo a Benito Laso, Bartolomé Herrera, José Mariano de la Riva-Agüero, Santiago Távara, Juan Espinosa, Francisco de Paula González Vigil, Carlos Lisson y Félix Cipriano Zegarra. Una revisión de los conceptos y argumentos centrales de sus escritos históricos permitirá entender de qué manera el historicismo filosófico de Lorente —en el centro del cual se encontraba una apreciación leibniziana y kantiana del "fenómeno del alma"— unía todas estas posiciones contradictorias en

una síntesis más alta que intentaba trascender la aporía inherente al concepto de soberanía popular.

La historia y el semidiós

Benito Laso (1783-1862) fue la voz de Simón Bolívar en el Perú. Se ha sugerido, inclusive, que fue Bolívar quien redactó el borrador de la famosa *Exposición al Congreso* de Laso, en 1826. Este documento es notable por su visión ontogénica de la nación y por sus juicios sumarios a los legados inca y español. Asimismo, constituye un claro pedido al Congreso peruano para que se nombre a Bolívar presidente vitalicio.[5] Una nota a pie de página sugiere que el borrador de la Constitución boliviana, recientemente completado por Bolívar, debía ser estudiado y adaptado al Perú, ya que "pone diques á la ambicion y á la anarquia y concilia la estabilidad del gobierno con el más amplio goce de la libertad nacional".[6]

El texto representa, entonces, la visión histórica del republicanismo bolivariano, es decir, un plan patricio, posrevolucionario, para las repúblicas sudamericanas, que ponía énfasis en un ejecutivo político-militar fuerte y un senado pseudohereditario de élites ilustradas. Su objetivo era "poner diques" en contra de las tendencias extremistas y divisivas de un Congreso de representantes elegidos popularmente y de un populacho considerado propenso a la anarquía. Hubo mucha resistencia a esa propuesta en el Congreso del Perú, y, al final, Bolívar terminó respondiendo al llamado de su Gran Colombia, entonces envuelta en caos generalizado. Dejar el Perú puede haber sido el error más grande de Bolívar, pues una vez de vuelta en Colombia sus enemigos se encargaron de disipar rápidamente tanto su capital político como su salud. Enfermo de muerte y en el ocaso de su vida, el políticamente derrotado libertador de los Andes reflexionaría que hacer la revolución en

---

5. La defensa historicista de Bolívar, realizada por Laso, también estaba motivada por su deseo de ver a Bolivia y el Perú unidos, como lo habían estado bajo los Imperios inca y español. De hecho, Laso propuso que solo Bolívar podía unir a todas las repúblicas andinas contra la inminente amenaza monarquista del Brasil. Laso también sugirió que el entonces general de Bolívar, Antonio José de Sucre, estaba preparando una marcha hacia el este, en respuesta a los complots monarquistas.

6. Laso, Benito. *Exposición que hace Benito Laso, diputado al Congreso por la provincia de Puno*. Lima: Imprenta del Estado, 1826.

América era "arar en el mar". No obstante, el Congreso peruano (1826-1828) adoptó un conjunto de propuestas bolivarianas relativas a la propiedad, la ciudadanía y los impuestos; y la Constitución que emergió era, en términos generales, más conservadora e historicista que la elaborada por el primer Congreso Constituyente del Perú (1822-1823).[7] A pesar de todo, Bolívar había dejado huella.

Con la desaprobación de los bolivarianos peruanos, el primer Congreso peruano había sido dominado por los "teoristas" y fieros oradores de "la doctrina de la soberanía popular", entre los cuales se encontraba Francisco Xavier de Luna Pizarro y José Sánchez Carrión. Por su parte, los bolivarianos elaboraron una temprana crítica historicista o desarrollista de lo que ellos consideraban la ciega "teoría de las máximas generales" de los fieros oradores, quienes, a su juicio, habían conjurado repúblicas en los Andes basándose en poco más que en su "imaginación exaltada" y en "doctrinas extranjeras". Estas doctrinas podían ser "perfectas" en teoría, pero no eran las adecuadas para las sociedades de la América hispana. La crítica bolivariana a la ciega "teoría" se basaba en los historicismos pedagógicos de Rousseau y Montesquieu, quienes eran citados frecuentemente en sus textos.

En sobrio contraste con los exaltados demagogos, Laso argumentaba que la nación, en "la infancia de su ser" político, requería un gobierno ilustrado y autoritario que pudiera "proteger la libertad" y "guiar al pueblo" hacia su destino republicano. La *Exposición* sostenía lo siguiente:

> Las naciones, así como los individuos, en todo el curso de su existencia política pasan por todas las épocas que median desde la cuna hasta el sepulcro. En su infancia débiles, activas en su juventud, vigorosas en la virilidad, y corrompidas en su vejez, jamás pueden alterar ni adelantar el órden con que marchan á su destino. Sería imposible que un Estado naciente tuviese la actividad y vigor de la edad juvenil, ni la madurez y prudencia propias de los que por una constitución sostenida con los siglos, dan á merced de la costumbre misma un carácter firme á sus instituciones. Así, todo aquel que se proponga establecer la forma y legislación de un país, jamás acertará en el plan se su obra, mientras no la acomode a la época precisa de su existencia: á la manera que un vestido

---

7. Sobre estas reformas, véase: Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru.* Durham: Duke University Press, 1997.

no puede ser airoso y ajustado al cuerpo de un hombre, mientras no sea proporcionado á todas sus dimensiones. Bajo este punto de vista es que deben mirar al Perú los que se hallan encargados de fabricarle el ropaje con que va á presentarse y figurar en el gran teatro del mundo político: no sea que, ó por demasiado estrecho le quite el movimiento y soltura, ó por muy largo y holgado de á cada paso traspies, y caiga en los precipicios. Estas máximas deberían tenerse á la vista para formar nuestra constitución, só pena de exponernos, ó á retardar nuestra carrera hacia la prosperidad, ó á sumirnos en los horrores de una libertad dañosa.[8]

Una nota a pie de página cita el capítulo 8 del *Contrato social* de Rousseau, añadiendo que "asi como un Arquitecto, para levantar un edificio observa y sondéa el suelo para ver si se puede sostener el peso, así el sabio institutor no comienza á formar buenas leyes sin examinar antes si el pueblo á quien las destina es propio para soportarlas". Laso era, por supuesto, legislador, y luego sería miembro de la Corte Suprema de Justicia. Tomando al pie de la letra la definición oficial de nación contenida en la nueva Constitución peruana,[9] Laso iguala "nación" y "Perú" con el nuevo "Estado político". Este había nacido el 9 de diciembre de 1824 —fecha de la decisiva batalla de Ayacucho y de la capitulación del virrey ante el mariscal de campo de Bolívar, Antonio José de Sucre— y no el 28 de julio de 1821, ya que la declaración de independencia hecha por San Martín era precaria y limitada a Lima, y él mismo aparentemente había abrigado simpatías sospechosas, probablemente monarquistas-constitucionales. Por el contrario, Bolívar había sido el verdadero fundador del Perú, porque era un "enemigo del nombre de los Reyes", el "ángel del régimen representativo" y el primer autor del "Estado político" o "nación" de "peruanos libres".

Dada la fecha de nacimiento de 1824, el Perú era la última de las repúblicas americanas en unirse a la "grande revolución del Nuevo Mundo". En su frágil infancia de dos años, el Perú no podía más que "llorar, á la manera de un tierno niño" y "sentir su debilidad presente". Este infante necesitaba una fuerte mano que lo guiara por la "peligrosa marcha", y esa mano era la de Bolívar.[10]

---

8. Laso, Benito. Ob. cit., p. 7.
9. Al respecto véase: Thurner, Mark. Ob. cit.
10. Laso, Benito. Ob. cit., pp. 11-12.

La historia "prepolítica" del Perú —aquella anterior al 9 de diciembre de 1824— estuvo caracterizada por la "diversidad de castas" coloniales que eran una "especie de gangrena que preparaba la disolución" a menos que se tomaran medidas urgentes para "neutralizar la ignorancia é ideas groseras de las unas, los falsos conocimientos de las otras, y los intereses encontrados de todas".[11] Notablemente, la breve síntesis de Laso de la "ciega y apática sumisión" de la "casta indígena" ponía el énfasis en el legado del gobierno "paternal" inca. Esta era una crítica historicista dirigida contra los delirios de los pedantes y exaltados "teoristas", quienes, culpando al gobierno colonial español de todos los problemas del Perú, habían imaginado, en 1821, que "nuestros indígenas tienen las luces y virtudes necesarias para ser repúblicanos [sic]". Bajo el gobierno "paternal" de los incas, explicaba Laso, "la casta indígena [...] fue la raza más inocente que se ha visto sobre la tierra", pues "adquirió desde entonces esa ciega y apática sumisión, que ha sido y será por mucho tiempo fatal á los progresos de su civilización".

En lo anterior, Laso seguía los juicios sumarios de Alexander von Humboldt (véase el capítulo 4), pero también anticipaba, en dos décadas, los argumentos del historiador angloamericano William Prescott, quien en su *Historia de la conquista del Perú* (1847), consideraba al Estado inca como expresión de un despotismo totalitario que había neutralizado las "energías individuales de progreso". Para Laso, la "dominación colonial" solo había empeorado las cosas. España había "aniquilado en ella ese instinto, por el que aún el hombre salvaje aspira á conservar la dignidad de su especie". Siguiendo a Montesquieu, Laso distinguía entre "las virtudes pasivas, que produce el gobierno paternal teocrático ó despótico, de las virtudes activas, que son el alma del régimen democrático". Los regímenes teocráticos y despóticos se basaban en la "obediencia, respeto ó el temor". El "sistema republicano", por su parte, requería las activas virtudes de "amor nacional: el espíritu público, el deseo reglado de la igualdad civil, la dedicación al trabajo" y "en fin de todo aquel fondo de virtudes que se llama patriotismo".[12]

¿Era posible "desterrar desde luego la ignorancia común de nuestros pueblos, y formar en ellos virtudes, para que inmediatamente reciban y

---

11. Ibíd., p. 18.

12. Ibíd., pp. 27-28.

ejecuten sin tropiezo las leyes de un estado republicano", y así convertirlos mágicamente en virtuosos ciudadanos republicanos?

> Este sería el mayor de los milagros [...] La historia nos indica cuan largo es el camino que tienen que andar los hombres en la marcha de su civilización. Salvajes en el estado de la naturaleza, bárbaros, y á veces feroces en sus primeras asociaciones, preocupados débiles y volubles cuando empiezan á recibir algunos rayos de luz, necesitan para ser y llamarse ilustrados haber pasado quizá millares de años entre errores crímenes y sufrimientos. Si algunas naciones han tomado un vuelo rápido en sus progresos, es á unos hombres de genio heroico, ó á circunstancias estraordinarias, que se deben estos fenómenos. Catalina y Pedro el grande son los únicos que pudieron dar á la Rusia un impulso nunca visto en la carrera de la civilidad; y no es dado sino á los semi-dioses obrar semejantes maravillas.[13]

Para Laso y los bolivarianos, los "peruanos" recientemente bautizados por San Martín (es decir, los exindios) no eran completamente conscientes del verdadero significado de su nombre. Ahora aclamaban a "la Patria" en vez de a "Fernando", pero eso era todo: una simple sustitución de nombres. "No se conoce en nuestras gentes el espíritu nacional". Dada su histórica pasividad e ignorancia, los "peruanos" eran impasibles ante "el nombre de ciudadanos" y no tenían idea de lo que significaba la "soberanía popular", ya que no podían entender el alcance de "una metamorfosis tan extraordinaria".[14] De esta manera, los bolivarianos reciclaban el viejo discurso colonial, basado, como vimos en el capítulo 2, en la historia del Inca Garcilaso de la Vega, que afirmaba la "simplicidad certificada" de los indios. Además, su inclinación por las presidencias vitalicias y los senados hereditarios recordaba algunos elementos de la historia dinástica imperial.

Para decirlo en breve, el Perú necesitaba una gran figura histórica que garantizara y supervisara la "metamorfosis estraordinaria", y Bolívar era ese semidiós. Pero él no podía hacer que este milagro ocurriera de golpe. Solo la "Historia" podía hacerlo, y ese es el motivo por el que, en la Constitución de Bolivia hecha por Bolívar —y que ahora era propuesta para el Perú—, el presidente vitalicio (cargo que el libertador pensaba otorgar a su mariscal de

---

13. Ibíd., p. 20.
14. Ibíd., p. 14.

campo, Sucre) era un "Príncipe sin Cabeza". Como había anticipado Peralta hacía casi un siglo, la "Historia" era, al menos en teoría, la "Cabeza" de la nación que realmente legislaba (véase el capítulo 3). En la visión constitucional de Bolívar, la "Cabeza" legislativa, con un interés en la historia, no residiría en el principesco presidente sino en el senado hereditario de patriotas ilustrados, modelado en la Grecia antigua y que habría de parecerse a la británica Cámara de los Lores. Laso declaraba lo siguiente:

> No es dado á nuestros esfuerzos violentar la época de su ilustración [de los indígenas], porque esta será el fruto tardío de medidas sabias, prudentes, é indirectas, que al paso que difundan en ella los conocimientos sociales, vayan despertándole esas nobles pasiones, que son el resorte de las virtudes cívicas. Entre tanto, toca á la circunspección de nuestros políticos indicar los medios de preparar sus adelantamientos, sin comprometer la suerte del estado, para que á su vez se coloquen los indígenas en el rango de los hombres cultos y puedan desempeñar con utilidad las funciones de la ciudadanía.[15]

Así, para Laso, el "aún no" epocal de una apropiada lectura del historicismo, en este caso modelada en Montesquieu, brindaba el modo más adecuado para juzgar si los peruanos estaban listos para la "metamorfosis extraordinaria" que requería el autogobierno republicano. Por su parte, los "teoristas exaltados" no "cuidan de estudiar detenida é imparcialmente el libro casero del país propio".[16] Tomaría tiempo convertir a los indios en ciudadanos republicanos, pero el medio "indirecto" para ese logro histórico podía bien encontrarse en el borrador de la Constitución de Bolívar para el nuevo Estado de Bolivia. Más aún, Laso, como representante de la provincia vecina de Puno, en la sierra sur del Perú, deseaba ver a Bolivia (el antiguo Alto Perú) reunida con el Perú, y Bolívar era el medio para esa reunificación.

La historia y Dios

El sermón del cura Bartolomé Herrera (1808-1864), dado en Lima con ocasión del vigesimoquinto aniversario de la declaración de independencia

---

15. Ibíd., p. 18.
16. Ibíd., p. 17.

de San Martín y luego revisado y aumentado para su publicación, dio pie a un acalorado debate sobre la soberanía popular y la historia en el Perú independiente.[17] Herrera fue designado director de la Biblioteca Nacional en 1839 y una década después fue elegido diputado por Lima. Enseñó en el Colegio de San Carlos y en la Universidad de San Marcos, y en 1851 se convirtió en el director general de Educación durante la administración del presidente José Rufino Echenique. En la década de 1860 fue nombrado obispo de Arequipa.

Veinte años después de la *Exposición*, el principal adversario de Herrera en este debate aún era Benito Laso, ahora juez de la Corte Suprema. En la década de 1850, el nuevo rival de Herrera sería el diputado Pedro Gálvez, camarada en armas de Sebastián Lorente y su sucesor como director del Colegio Guadalupe. Pero Herrera ahora tomaba el centro del escenario, en parte porque, después de quince años de "existencia política", los republicanos fundadores del Perú no tenían muchos logros que exhibir. El preámbulo de Herrera habría de marcar el tono:

> ¡Bendito sea el Señor, que despues de tantas calamidades, nos concede celebrar el vigésimoquinto aniversario de nuestra vida política! (*Recio nos ha castigado; pero no nos ha entregado á la muerte. Psalm.* 117 y 18.) Y aun estos castigos, esta tormentosa convulsión, estos dolores acerbos, que el Perú sufre desde que proclamó su independencia, son más bien la obra de nuestras continuas imprudencias, que Dios no puede espresar en su idioma sublime, sin que el ser á quien se dirige sienta el estremecimiento de la destrucción, el Vértigo del hundimiento en la nada [...]. La ruina de las naciones es, como la de los individuos, la obra de sí mismas. La obra del Señor es el bienestar de ellas [...]. Un gobierno, que se honra en tener un origen en la ley y de vivir por ella y para ella, procura reparar lentamente los pasados estragos. Esto, y un solo más rico, más bendecido de Dios que el de Canaan; hé aquí los dones del Señor, en medio de los que venimos á adorarle, como autor de nuestra existencia política... ¿Qué quereis, Señor, que diga yo en vuestro nombre á este pueblo?

El sermón de Herrera por el vigesimoquinto aniversario era más que la confesión ideológica de un "reaccionario autoritario" (como Jorge Basadre habría de caracterizarlo cien años después) que rechazaba la nueva doctrina

---

17. Herrera sostenía que había distribuido 1000 copias en provincias.

de la soberanía popular. Su discurso era una crítica historicista, civilizatoria, del "patriotismo del suelo" que caracterizó el discurso colonial tardío y republicano temprano, y que, de alguna manera, se adelantaba a la visión historicista del Perú del propio Basadre. En realidad, este reconocería este hecho a medias, al anotar que lo único con lo que podía estar de acuerdo del reaccionario sermón de Herrera era con su "peruanidad integral".[18] Lo que Basadre no dijo es que ese "punto" era, en realidad, lo más importante. Como en Lorente, el discurso del predicador erudito se parecía bastante al de la *Ciencia nueva* de Vico, en el que las artes de la civilización siguen leyes universales de desarrollo y en el que la historia de la cristiandad es consonante con la historia de la civilización. Al "arar la tierra" y adoptar las leyes civiles universales de Dios, los incas precoloniales de Herrera habían "dispuesto" el terreno para recibir el "grano" de verdad de Jesucristo, y fue Colón quien transportó ese "grano" o "semilla" al Nuevo Mundo.

> El imperio de los Incas, á quienes Dios envió á reunir y preparar estos pueblos, para que recibiesen la alta doctrina de Jesús, había llegado al mayor grado de prosperidad y de adelanto posible, atendido su aislamiento. Los principios fundamentales, sobre que Dios ha establecido el órden del mundo moral, eran su legislación. La tierra estaba arada ya y dispuesta para recibir el Evangelio. ¿Pero cómo habia de llegar á ella el misterioso grano? Este era el secreto de Dios. La unión de los reinos de Fernando é Isabel y la conquista de Granada habían formado una potencia en que brillaba en todo su esplendor la fe de Cristo, libre ya de la sombra musulmana, y cuyo poder crecía cada día. Los reyes á quienes su celo religioso habia merecido el título de *católicos*, eran entonces los más á propósito para traer la civilización completa, esto es cristiana, á los vasallos de los Incas. El Perú estaba sediento de la verdad divina: y en España rebozaba "la fuente de agua viva". En el Perú existian ya las semillas de una guerra de sucesión que amenazaba destruir el imperio [...]. El Perú necesitaba ya el bautismo: España extendía sus brazos vigorosos para recibir en ellos pueblos que ofrecer á la Iglesia [...]. Faltaba Colón, y Dios envió a Colón [...]. El valor y el catolicismo de España se lanzaron [...]. Un puñado de valientes bastó para incorporar en la monarquía ya formidable de Carlos, los reinos poderosos de América [...] destruyeron los altares de los ídolos: dejaron el verdadero Pachacamác dueño soberano del culto que le habían disputado

---

18. Basadre, Jorge. "En torno a los escritos y discursos de Bartolomé Herrera". En Bartolomé Herrera. *Escritos y discursos*. T. II. Lima: [s. n.], 1934, p. LXXXI.

viles criaturas: formaron el nuevo Perú, el *Perú español* y *cristiano* cuya independencia celebramos.[19]

No hay casi nada en el sermón de Herrera que no pueda encontrarse en los escritos de Garcilaso de la Vega o en Bartolomé de las Casas. Lo que es nuevo aquí, entonces, no es el contenido sino su repetición como un gesto de remembranza, que ahora funciona como crítica de la República. La crítica de Herrera consistía, por así decirlo, en recordarles a los criollos peruanos que habían olvidado lo que sus ancestros españoles tanto habían deseado olvidar después de la conquista. Medio siglo antes que Ernest Renán, Herrera sostenía que el indulgente olvido del conflicto era la base de la nacionalidad. En el caso del Perú, esa nacionalidad basada en el olvido era llevada a cabo por el "espíritu español" del Perú. Pero los criollos republicanos habían olvidado este hecho espiritual, por lo que estúpida o engañosamente declaraban que su nueva nación era heredera del "Imperio de los Incas".

La nación peruana independiente no era heredera del "Imperio de los Incas" porque ese imperio había sido absorbido hacía mucho por el "espíritu español". El "nuevo Perú" forjado bajo el dominio de España estaba basado en la sublime razón católica y en el olvido trascendental. Siguiendo al Inca Garcilaso de la Vega, Herrera sostenía que el Imperio de los incas no había sucumbido debido a las injusticias de los españoles, sino por la tiranía sangrienta de Atahualpa y los buenos oficios celestiales de la Virgen María. En realidad, la "conquista" del Perú por España no había sido una conquista, sino una "incorporación" realizada por encargo divino.

En una extensa nota a pie de página a la versión publicada del *Sermón*, Herrera exclamaba que "basta tener ojos para saber que el Perú de ahora no es el de los Incas". Esto era así debido a que el mestizaje había creado un "pueblo nuevo enteramente" y a que el "cuerpo social nuevo [fue] creado por los españoles y animado por el espíritu español". Todo esto era tan obvio que "no merecía la pena decirse". Y sin embargo, ahora era necesario recordarlo, en una nota a pie de página, a "quienes lo hayan olvidado".[20]

19. Herrera, Bartolomé. "Sermón pronunciado el día 28 de julio de 1846, por el aniversario de la independencia del Perú". Lima, 1846.

20. Ibíd.

Pero en este contexto poscolonial, la crítica historicista y regaño recordatorio de Herrera podía socavarse a sí mismo, pues el propio Herrera era culpable de condenar una fértil forma de olvido patriótico cultivada por sus enemigos políticos republicanos. A saber, la crítica de Herrera estaba inspirada por el recuerdo más inmediato de la sangrienta insurrección de Túpac Amaru (1780-1784). Para él, como para muchos de sus contemporáneos criollos, esta insurrección había sido una bárbara "guerra de razas", liderada por "Incas" modernos, como Túpac Amaru, sedientos de sangre y venganza, y había hecho manifiesto lo absurdo y anacrónico de un retorno político al "Imperio de los Incas". El sermón de Herrera implicaba que los patriotas criollos habían *olvidado activamente* que en realidad eran descendientes de los mismos "españoles" que habían caído bajo el cuchillo de la "indiada" de Túpac Amaru. Declarar la independencia en nombre de los incas era pura hipocresía, y el que un criollo peruano se identificase como "indio" heredero del "Imperio inca" era una "verdadera locura".[21] Los escritores republicanos,

21. El problema de necesitar y desear perdonar y olvidar para apuntalar alegatos históricos en favor de un inicio republicano se hizo más agudo en el discurso político después de 1812, cuando todos los habitantes libres de la América española, es decir, todos, excepto los esclavos de origen africano, fueron declarados constitucionalmente "españoles". La Constitución imperial española de 1812 constituía un problema para los patriotas. Muchos "indios" y "gobernadores indios" que ahora eran "españoles" declaraban que preferían ser "indios" —no porque sintieran un "profundo" sentido de pertenencia a "las Indias", sino porque como "indios" pagadores de tributo disfrutaban de ciertos privilegios, tales como el acceso a recursos y la representación legal ante las cortes reales —regidas por las "Leyes de Indias" de inicios del periodo colonial. Estos privilegios ahora eran dejados de lado, mientras que el tributo era abolido y las "naciones" india y española eran unidas en nombre de la "equidad" bajo el Imperio, como se declaraba en la Constitución de 1812. El viejo orden anterior a 1812 encontraría aliados en las comunidades indias pagadoras de tributos que estaban dispuestas a adoptar la nueva Constitución solo si sus "derechos indios" bajo las Leyes de Indias eran mantenidos. La cuestión fue debatida y el Tribunal Real en Lima decidió que la Constitución de 1812 no derogaba las Leyes de Indias. En esto radicaba parte de la ironía y del significado político del bautizo secular de San Martín de los "indios" como "peruanos" en 1821. Oficialmente, ya no existían "indios" en el Perú; desde 1812 ya eran "españoles". Muchos de estos "españoles" o exindios habían demandado que se les repusiera sus "derechos" como "indios", y estos fueron mayormente repuestos, con la modificación de que, ya que el nombre "indio tributario" era considerado "degradante", en adelante serían reconocidos como "contribuyentes indígenas". Así, los "indios" en Perú se convirtieron, por un breve interludio, en "españoles indígenas". Esta identidad fiscal colonial ilustrada como "indígenas" sería, bajo Bolívar y ya sin el adjetivo de "españoles",

sin embargo, habían intentado resignificar la sangre derramada por las "hordas del Inca" como un martirio patriótico por la causa de la independencia. De hecho, Herrera atacaba ahora esta forma sublime y patriótica de fértil olvido, y los republicanos veteranos, como veremos, contraatacarán en defensa de su olvido. Herrera sermoneaba:

> No sé si fue un movimiento poético, en el que se tomaba por nacion el suelo; ó si fue una de las verdaderas locuras, que no escasearon en la época de la emancipacion; el hecho es que se proclamó la independencia del Perú, ó la reconquista del imperio de los Incas como una misma cosa. Y de tan buena fe creyeron esto muchos españoles peruanos, que hasta hoy están persuadidos de que pertenecen al imperio de los Incas; de que son indios; y de que los españoles europeos los conquistaron y les hicieron grandes daños. Los Indios no se hallaban en estado de tomar parte activaé inteligente en esta revolución. Mas si hubieran podido tomarla; si hubieran acogido la absurda idea de que recobrase su independencia el imperio de los Incas [...] si en medio del furor revolucionario hubieran envuelto en el mismo odio á los españoles de todo tiempo y cualquier lugar aunque fuese el Perú, y á todo lo que no era perfectamente indígena: ¿no habría tenido el Perú la suerte que le preparaba Tupac-Amaru? Los hombres civilizados hubieran perecido á manos de una ferocidad salvaje; cuando muy felices hubieran sido se les habría expulsado como a los Moros de España; el cristianismo habría desaparecido y con él todos los hábitos de cultura que bajo su influjo había formado la razón española. Felizmente el mismo atrazo [sic] mental en que se hallaba la generalidad de los indios, y el buen sentido de los pocos que se hicieron jefes de guerrillas, los preservó de este torpe error.[22]

Aparte del veneno contenido en la frase "verdaderas locuras", el *Sermón* de Herrera reconocía correctamente el "movimiento poético, en el que se tomaba por nación el suelo". Como vimos en los capítulos 4 y 5, este movimiento de enterrar el "genio" de los incas en el suelo del "País de los Incas" había permitido el nacimiento de la nueva República peruana en el

---

institucionalizada en la república como el "verdadero" nombre de la población exindia, y sigue siendo políticamente correcta el día de hoy. A pesar del cambio de nombre, la República peruana frecuentemente tendría que acomodar al "indio", porque sus derechos estaban inscritos en las Leyes de Indias coloniales, y estas aún serían reconocidas. Para mayor análisis véase: Thurner, Mark. Ob. cit.

22. Herrera, Bartolomé. Ob. cit., pp. 18-20.

reino del discurso histórico. Es también notable que, para Herrera, lo que había salvado a los patriotas criollos de este grave error había sido el "atrazo [sic] mental" de los indios. Irónicamente, este mismo atraso servía a los bolivarianos como explicación de por qué la mayoría de los indios habían apoyado la causa realista. Para decirlo en breve, tanto los primeros republicanos bolivarianos (por ejemplo, Laso) como los defensores conservadores de la soberanía divina (por ejemplo, Herrera) tenían un discurso historicista similar, que mantenía a los indios fuera de la esfera política por considerarlos objetos pedagógicos involuntarios de leyes y sermones. Más aún, el enemigo político e ideológico de ambos era el mismo: los ciegos "teoristas" de la soberanía popular o los "hombres de 1821".

Pero en otra larga nota al pie de página que, en este caso, parecía contradecir el argumento del sermón de que España no había "conquistado" el Perú, Herrera sostenía que las naciones más poderosas, antiguas y modernas, incluyendo el Imperio inca, en realidad habían sido el producto de conquistas. Las conquistas inca y española eran justificables, pues "se creia comunmente lícita cuando se hizo", ya que "no se veía inconveniente en quitar la soberania á los gobiernos que embarazaban el desarrollo moral y religioso de sus súbditos". Más aún, tales conquistas respondían a los designios de la Providencia. Siguiendo al Inca Garcilaso de la Vega, Herrera anotaba que, al asumir la soberanía sobre el Perú, España les había hecho poco daño a los incas.El príncipe regente Huáscar había sido asesinado por su hermano bastardo y usurpador, Atahualpa, quien no tenía derecho a gobernar.

Después de haber descartado la noción de "conquista" en el sermón, Herrera lo invocaba en esta nota al pie de página porque necesitaba avanzar con su agenda política. Las notas a pie de página están claramente dirigidas a la élite republicana letrada, y esta estaba directamente orientada al debate sobre la vasta región de frontera de la Amazonía, que desde la independencia había sido abandonada por las misiones coloniales españolas y donde los "salvajes" habían "fugado". El Perú, sostenía Herrera, no debería tener escrúpulos para conquistar a estos salvajes de la selva peruana, para así civilizarlos y engrandecer la nación."Se debe sí observar que estaría muy fuera del órden natural de las cosas, que un hombre civilizado, fuerte y amante de la verdad, se quedase delante de un salvaje con los brazos cruzados, sin sentirse movido á dominarlo é ilustrarlo". Es más, "este instinto de dominación y proselitismo, justo y necesario hasta cierto punto, sirve á las miras de la Providencia [...] acontecimiento que no se comprenderá mientras permanezcamos

esclavos de los errores que nos dejaron los hombres del año 1821".[23] Los ciegos errores de la independencia debían ser corregidos por las lecciones de historia, y estas, a su vez, debían aplicarse a la frontera de la propia nación.

Como ya se señaló, Herrera había sostenido en el texto del sermón que el Perú no había sido "conquistado" y que, a diferencia de lo que proclamaban los republicanos (y en esto incluía a los bolivarianos como Laso), el dominio español no había sido una "tiranía". En realidad, el dominio de la monarquía española en el Perú había sido una "incorporación" legítima que había sido espontáneamente aceptada y aprobada "por todos los villas y pueblos del Perú" durante trescientos años. Los "hombres de 1821" habían propagado la mentira de que habían sido "conquistados" ilegítimamente y luego rapazmente explotados y degradados por una "tiranía", cuando en realidad le debían todo a España, incluyendo la "Patria" llamada Perú.

La tesis patriota republicana de que el dominio español había sido una "usurpación" del "Imperio de los Incas", basada en la noción de que la conquista había sido ilegítima (la ejecución de Atahualpa había sido, según esta postura, un regicidio), era absurda y fomentaba la anarquía y el desmembramiento de la República peruana. Con esta retorcida lógica patriota, sostenía Herrera, el propio "Perú" no sería más que una "usurpación" y "para destruir toda usurpación se debía establecer una República independiente en el territorio del *Chimu*, otra en *Lima*, otra en *Cañete*, etc.". En otras palabras, el "Perú" era soberano solo porque España lo había hecho así, cumpliendo el papel asignado por la Divina Providencia.

El argumento de Herrera era, de alguna manera, similar al de su conocido contemporáneo mexicano, el historiador y estadista Lucas Alamán. Su razonamiento era persuasivo gracias a la precariedad de las nuevas repúblicas poscoloniales de la América española y al persistente atractivo de nociones como soberanía divina, monarquía y dominio de la Iglesia.[24] No debería

23. Ibíd., p. 17.

24. A la luz de la comparación, podría repensarse la posición de Alamán. Los historiadores mexicanos usualmente consideran que su posición era una crítica a la crisis de disolución de México, pero pareciera igual de probable que fuera la expresión de una visión histórica sobre la genealogía española de la soberanía en América, que Herrera y otros compartían más allá de la situación política del momento. Los liberales radicales en el Perú quedaron desacreditados después de la desastrosa guerra de La Mar contra la Gran Colombia en la década de 1820, que hizo que más caudillos autoritarios entraran en

sorprender, por ello, que la crítica historicista que Herrera realizaba desde el púlpito levantara la "cuestión nacional" en el Perú casi al mismo tiempo que, como anota Elías Palti, Alamán lo hacía en México, es decir, cuarenta años antes de que lo hiciera Ernest Renán en Francia y dos décadas antes de que lo hiciera lord Acton en Inglaterra.[25]

En los antiguos centros virreinales del Imperio español en las Américas, la "cuestión nacional" de la historia se hizo importante antes, en parte porque las "antiguas" historias precoloniales y modernas eran materia de interpretaciones diversas y polémicas, y en parte porque estas interpretaciones tenían profundas consecuencias políticas para la definición de la nueva nación y Estado, su forma política y la naturaleza de su soberanía.[26] Por

---

escena. La Confederación Perú-Boliviana (1835-1839) que había sido impulsada por uno de los generales jóvenes de Bolívar, el caudillo liberal y presidente de Bolivia, José de Santa Cruz, había sido derrotada con el apoyo de fuerzas conservadoras en Lima, quienes a su vez fueron apoyados por el Ejército chileno comandado por el general Bulnes. Como resultado, el Perú se hizo más pequeño en superficie.

25. Palti, Elías José. Ob. cit., p. 50. La historia intelectual crítica de Palti de la crítica "antigenealógica" del nacionalismo es tremendamente útil, pero nos remite al punto de partida de su crítica, es decir, a la "comunidad política imaginada" de Anderson y a los "pioneros criollos" de las Américas. Luego de rastrear el nacionalismo genealógico hasta su crítica antigenealógica en la Europa de entreguerras, Palti concluye que "la cuestión nacional" ya había sido formulada en las Américas ochenta años antes, es decir, en la década de 1840. De manera similar, su crítica descansa sobre la conclusión —entendida en el Perú, México o Argentina a inicios de la república— de que el nacionalismo y su crítica son siempre "políticos". Así, en vez de trascender la crítica "antigenealógica" de Anderson, nos devuelve circularmente a su "comunidad política imaginada".

26. Sobre este punto, Anderson tenía toda la razón: los criollos fueron "pioneros" precisamente porque la invención de las nuevas naciones a partir de los fragmentos desintegrados del Imperio fue, desde un inicio, una decisión política y militar cargada de inminentes peligros sociales. Y estos debían ser activamente olvidados. Esas decisiones y peligros tomaron vidas republicanas olvidadizas después de la independencia. La preocupación constante por la "cuestión nacional" se convirtió en el "pasatiempo nacional", porque tanto en Perú como en México los criollos se olvidaron de recordar lo que olvidaron en la independencia (el orden colonial de conflicto), solo por justificar un golpe militar, la represión de un levantamiento indígena o la reescritura de la Constitución, o por congregar apoyo popular para movimientos revolucionarios armados o huelgas. Como Palti aclara en su lectura de Renan, las naciones deben recordar estratégicamente lo que olvidaron cuando se fundaron como Estados independientes. Este fue, precisamente, el proyecto de Basadre: la recuperación crítica de la promesa fundacional (la armonía republicana) era el recuerdo necesario (historicismo) de lo que "nosotros" habíamos

estos motivos, los críticos "espirituales" del nacionalismo republicano y de la soberanía popular en la América española poscolonial estaban bastante adelantados en relación con sus contrapartes europeas.

En efecto, el sermón de Herrera refutaba todos y cada uno de los argumentos republicanos criollos sobre por qué el dominio español había sido una "tiranía". Los peruanos, anotaba Herrera, habían obedecido y afirmado espontáneamente la monarquía española. El sistema mercantilista de España tampoco era tiránico sino un simple "error", ya que la misma política había sido aplicada en la metrópolis y en las colonias. De hecho, la monarquía había sido uniforme al respecto, y el Perú no había sido realmente una "colonia".[27]

Para confirmar su tesis de que el Perú no había sido una "colonia", Herrera citaba astutamente la prestigiosa autoridad de Alexander von Humboldt (quien había sido muy admirado por Bolívar y los republicanos bolivarianos): "[...] los reyes de España han considerado estas posesiones lejanas, más bien como partes integrantes de su monarquía y provincias dependientes de Castilla que como colonias, en el sentido que desde el siglo XV aplican á esta voz los pueblos comerciantes de Europa". Herrera también rechazaba el estribillo republicano de que España había tiranizado la mente americana con un dominio "inquisitorial" y retrasado. ¿No era verdad, se preguntaba, que España "fundó todos los colegios que hoy poseemos"? Los republicanos criollos tampoco tenían derecho a sostener que España había tiranizado a los indios, pues "[ellos] vejan, roban y matan á esos desventurados indios; y luego se llaman sus libertadores y acusan de tiránico al gobierno paternal que los rodeó de privilegios, de que no gozaba ninguno de sus otros súbditos".

Desde la perspectiva de Herrera, entonces, el problema principal no era el dominio de España ni la independencia del Perú per se, sino que los republicanos peruanos habían sido "cautivados por las preocupaciones

---

olvidado (por la "leyenda negra" de la posguerra, que consideraba que los primeros años de la república habían sido poco más que una "cueva de ladrones"), sobre lo que "nosotros" habíamos olvidado (el orden colonial de conflicto) en la independencia. Para Renan, el recuerdo de lo que "activamente olvidamos" tenía un significado histórico particular para la "cuestión nacional" en Alsacia-Lorena después de la guerra franco-prusiana. Como veremos, para Basadre su significado se basaba en un "plebiscito" similar sobre la identidad nacional, llevado a cabo en la región fronteriza de Tacna-Arica.

27. Así, Herrera se adelantaba siglo y medio al argumento de Rodríguez, Jaime O. *The Independence of Spanish America.* Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1998.

ruinosas, de los errores impíos y antisociales que difundió la Revolución Francesa [...] [es decir] la impiedad horrible del demonio del siglo XVIII, quiero decir de Voltaire, y las simplezas [de la soberanía popular] que se escaparon al malogrado talento de Rousseau". Herrera dejaba en claro que "*la soberanía viene de Dios* es un dogma católico. Luego esta otra [proposición]: *la soberanía no viene de Dios* sino del pueblo, es una herejía que debe horrorizar al pueblo fiel".[28]

Esto era demasiado. Las rabiosas respuestas de los "buenos republicanos y patriotas americanos" llenaban los periódicos de Lima y calificaban a Herrera de absolutista y de traidor que, afirmaban ellos, apoyaba secretamente una conspiración monarquista. Herrera negó los ataques calmadamente. En realidad, su posición era constitucionalista, es decir, no entraba en contradicción directa con la forma de gobierno independiente o representativo, solo con sus bases teóricas. Para Herrera, el absolutismo monárquico también era herético, pues usurpaba la soberanía de Dios. De hecho, el estudioso cura solo estaba haciendo explícito un argumento católico en favor de lo que en realidad ya era práctica en el Perú: el gobierno constitucional de una élite ilustrada, frecuentemente interrumpido por dictadores militares que actuaban como "pequeños príncipes".

Sobre este último punto, tanto Herrera como los bolivarianos, los autoritarios como los historicistas constitucionalistas, diferían solo en grado. Ambos lados buscaban el gobierno de patricios sabios y hombres fuertes, aunque llegaran a esas conclusiones a partir de diferentes bases teóricas. Los argumentos de Herrera estaban mayormente dirigidos contra los mismos republicanos radicales o "teoristas puros" de la generación de la independencia —Monteagudo, Luna Pizarro y Sánchez Carrión— que Laso había atacado. Su argumento "dogmático", por ello, encajaba con el argumento historicista de los bolivarianos, pues ambos consideraban que las "influencias foráneas" y la "doctrina francesa" eran dañinas para el Perú independiente.

Laso, por supuesto, defendía el concepto de soberanía popular, pero, de alguna manera, el debate fue solo académico, porque el sufragio popular estaba negado para la vasta mayoría analfabeta de hombres adultos del Perú. Una década después, sin embargo, esa circunstancia cambiaría, pues la revolución liberal de 1854 de Juan Espinosa, Pedro Gálvez y Sebastián

28. Herrera, Bartolomé. Ob. cit.

Lorente hizo un esfuerzo serio por ampliar la participación cívica cumpliendo "la promesa" de la primera Constitución republicana del Perú. Es significativo que, en los debates sobre soberanía popular que tuvieron lugar en periódicos y universidades después del sermón de Herrera, a nadie se le ocurrió cuestionar seriamente su "visión integral de la historia peruana".

Después del debate, Herrera pronto llegó a la conclusión de que su posición integral había sido reivindicada. El centro del problema, para Herrera, era que la doctrina de la soberanía popular "contradice abiertamente el derecho a la libertad" tal como se entendía en la doctrina católica, y este derecho era inquebrantable. Sería Lorente quien asumiría la tarea de reconciliar, en una historia filosófica unificada del Perú, las nociones católicas de libertad y la revolucionaria doctrina republicana de la soberanía popular.

La inopia poscolonial

Entre las críticas historicistas conservadoras a la soberanía popular, las *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta* de Pruvonena (1858) también fueron una especie de pararrayos. El seudónimo "Pruvonena" perteneció a José Mariano de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete, el tercer presidente del Perú. Se trataba de un aristócrata patriota cuya caída en desgracia fue tan dura y repentina como su ascenso. Fue nombrado prefecto de Lima por San Martín, y como tal se le encargó la defensa de la provincia que rodeaba la ciudad capital.

Cuando San Martín dejó Lima para encontrarse con Bolívar en Guayaquil, Riva-Agüero fue proclamado presidente, después de una revuelta conservadora liderada por Andrés de Santa Cruz contra el "radical" Congreso peruano. Las fuerzas realistas expulsaron a Riva-Agüero fuera de Lima, al puerto del Callao, donde se entrevistó con el virrey. Cuando el mariscal de campo de Bolívar, José de Sucre, arribó con sus fuerzas, Riva-Agüero fue capturado y juzgado por traición, y luego enviado al exilio en Chile. Posteriormente haría una reaparición en 1838 (una vez más, bajo la espada de Santa Cruz), cuando se convirtió en presidente por segunda vez, solo que ahora del efímero "Estado Norperuano" de la triestatal Confederación Perú-Boliviana (1835-1839), que incluía a Lima,

Notablemente, la vindicación personal y argumento historicista de Riva-Agüero echa toda la culpa de las aflicciones poscoloniales peruanas al "jacobinismo" y la ciega "teoría" de sus enemigos políticos. Tal vez

extrañamente, incluye en este grupo enemigo a San Martín, Bolívar, Agustín Gamarra y otros supuestos "anarquistas", quienes, desde su perspectiva, habían impuesto violentamente un sistema foráneo ("democracia" y "república") para el que el Perú no estaba preparado. El horrible "mal resultado" de esa imposición democrática y republicana era la anarquía, el saqueo, la miseria y, finalmente, la "inopia". Como "hemos visto en nuestros días" en la primera República francesa, observa Pruvonena, en el Perú sin rey, "los pueblos gimen bajo una multitud de déspotas". Aquellos "ciudadanos virtuosos", que habían sacrificado mucho por la revolución de independencia (siendo Riva-Agüero, por supuesto, el más importante de todos), eran los más abusados y mal correspondidos. Políticamente derrotado, ahora escribía para la posteridad, pues la "fama verdadera y durable" de la historia podía enderezar las injusticias del momento y limpiar su nombre.

Los argumentos históricos de Pruvonena son sorprendentemente similares a los blandidos por Benito Laso en su defensa de Bolívar y, de hecho, estuvieron inspirados por los mismos pensadores históricos: Montesquieu, Voltaire y Tácito. La "democracia" requería "ciudadanos virtuosos" y la ley de Solón, pero ambos faltaban en el Perú (¡si la ley de Solón hubiera sido aplicada al Perú, San Martín y todos los otros "ébrios" y "groseros" habrían sido ejecutados!). El otro problema era la prensa popular: en la antigua Atenas, este vil instrumento de demagogos y de la "oclocracia" era desconocido. Pero lo peor era el "ejemplo funesto de las teorías de los gobiernos populares", que:

> Ha sido en el Perú mas perjudicial que el *cólera morbus*, porque aquellas no se limitan á tiempo determinado como el *cólera*, sino que sus invasiones son perpetuas, y funestísimos sus estragos. Estos aumentan en proporción á la mayor ó menor resistencia del órden contra los desórdenes de la oclocracia, que todo lo destruye y confunde. ¿Y si en Europa han tenido tan malos resultados las teorías, cuánto mayores no deberían tenerlas en el Perú, poblado de esclavos, de tanta diversidad de castas y de gente idiota?[29]

El "mal resultado" de la independencia del Perú era un estado anárquico de confusión y destrucción sin sentido, forjado por un puñado de radicales y aventureros ebrios, y surgido de la teoría extranjera o *cólera morbus* de

29. Pruvonena, P. *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta*. París: Librería de Garnier, 1858, p. 5.

la soberanía popular. Los nobles patriotas de Lima habían sido apartados brutalmente por estos aventureros extranjeros y sus teorías; y, como resultado, la independencia del Perú había degenerado en una inopia poscolonial. Aunque la crítica historicista de Riva-Agüero a la "turba de insolentes gobernadores" y a la soberanía popular era menos agradable que la de Herrera, tenía puntos importantes.

Los invasores extranjeros —hombres como Monteagudo, San Martín o Bolívar, y las teorías radicales que supuestamente habían traído consigo— y las turbas idiotas y racialmente mezcladas que los seguían habían destruido la verdadera aristocracia y el orden social que el Perú necesitaba para alcanzar una próspera y digna independencia nacional. Una vez más, los historicistas conservadores levantaban la cuestión nacional de manera poscolonial antirrepublicana: la nación independiente había nacido muerta, porque la soberanía popular era extraña a la naturaleza histórica del Perú y, por ello, solo podía producir inopia.

Como veremos, la narrativa historicista del alma del Perú de Lorente respondería a esta queja antidemocrática de manera decisiva. Fue necesario, sin embargo, que los republicanos de la vieja guardia de la revolución de independencia respondieran a sus críticos conservadores.

Los republicanos de la vieja guardia recuerdan

Aunque no se publicaron hasta las décadas de 1850 y 1860, los escritos más notables de los veteranos revolucionarios Juan Espinosa (1807-1871), Santiago Távara (1790-1874) y Francisco de Paula González Vigil (1792-1875) representaban la voz histórica retrospectiva de la generación fundadora de los revolucionarios republicanos en el Perú. Sus escritos históricos partisanos se distinguen por su caracterización del dominio español de acuerdo con el discurso de la leyenda negra como un despotismo o tiranía colonial, y frecuentemente pintaban al orden precolonial inca en términos más favorables, cuando no utópicos. Defendían los triunfos y logros de la revolución republicana y los principios políticos fundacionales de la soberanía popular y el patriotismo. Sin embargo, fue la crítica de Herrera la que provocó estos escritos; y, por ello, estos textos eran defensas retrospectivas de la revolución y no "exposiciones". Estas defensas ahora eran animadas por los alcances de la revolución de 1854. Para decirlo en breve, esa revolución brindaba la munición histórica que estos viejos veteranos necesitaban para contraatacar a Herrera.

Juan Espinosa había respondido a Herrera antes de la revolución, cuando en 1852 publicó una colección de artículos bajo el título de *La herencia española de los americanos*. Espinosa lamentaba el triste estado de la República peruana, que aún dependía, a su juicio, de poderes y economías extranjeras, "porque nada sabemos hacer". Debido a la atroz "herencia" del mal gobierno español, "el atraso de nuestra industria es tal que todo nos viene de afuera, incluso la tinta, el papel, los tipos y la prensa con que se imprime este librejo, y también la pluma, papel y tinta con que se escribieron los originales", exclamaba Espinosa. ¡Y ahora los "conservadores" como Herrera celebraban la "herencia española" y soñaban con traer de vuelta al Perú el dominio de España! ¿Cuál era, se preguntaba Espinosa, esa "gran herencia" que los peruanos habían recibido de los españoles? Se reducía a nada más que "pereza para el trabajo; la incuria de su situación; el orgullo necio"; y la "vanidad de adornarse con bordados, plumajes, insignias y condecoraciones, que resaltan tanto más, cuanto menor el mérito de las personas que los llevan". Los orígenes del "mal gobierno" en América podían encontrarse en España, "el pais más mal gobernado" en el mundo.

Las ideas de Espinosa habrían de madurar, sin embargo, con el advenimiento de la revolución de 1854, en la que él jugó un papel importante. Este acontecimiento histórico lograría un lugar en los libros de historia por declarar la abolición de la esclavitud negra y del tributo pagado por los indígenas. Para Espinosa y Távara, esta segunda revolución representaba la oportunidad de cumplir la "promesa" incumplida de la primera. En su notable *Diccionario para el pueblo* (1855), Espinosa sostuvo una prolongada guerra de palabras.[30] Allí sostiene que los ciudadanos debían ahora armarse de un léxico nuevo para que pudieran desempeñar su papel en la historia. Solo de esa manera podría cumplirse la "promesa" de la independencia. Al igual que Monteagudo, Espinosa purgaría las palabras antiguas o las redefiniría "para el Pueblo".

En el *Diccionario*, Espinosa escribió que el concepto de *conquista* que había utilizado España para legitimar su dominio en América ya no era

---

30. Espinosa, Juan. *Diccionario para el pueblo: republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Lima: Imprenta Liberal, 1855. Esta obra se consultó en la Biblioteca Nacional del Perú. Su publicación original fue financiada por Domingo Elías (que también fuera auspiciador de Lorente) y coincide perfectamente con el proyecto liberal de la revolución de 1854. El diccionario de Espinosa ha sido publicado recientemente bajo la edición de Carmen McEvoy, quien a su vez ha escrito una introducción.

aceptable, pues "el sentido común y la filosofía han condenado el principio de conquista" a muerte. El día vendrá, profetizaba Espinosa, "en que un gran conquistador no será más que un gran bandido, ó un ladron en grande". ¿Y qué era la "conquista"?, se preguntaba Espinosa."No era más que quitarle á los naturales de un pais el dominio sobre su suelo, y con él su libertad nacional", para no mencionar "el sueldo con sus cosechas, y sus bienes, y sus hijos". Y "por más que la filosofía y la religión hayan civilizado á los conquistadores" —en referencia a los ingleses y franceses de su tiempo, Espinosa consideraba que los conquistadores de entonces ya no eran "tan déspotas y brutales como en la Antigüedad y en la Edad Media"—, igual "nunca dejarán de ser bandidos que van tras de la usurpación de los bienes ajenos; y cualquiera que sea la forma de que se revista la acción de conquistar, no pasará de la esfera de una usurpación abominable".[31]

Es necesario anotar, sin embargo, que el ataque republicano de Espinosa a la "conquista" española no era una condena global al colonialismo, al que diferenciaba cuidadosamente de la conquista. En la entrada de *colonias*, Espinosa razonaba que las "naciones fuertes, que superabundan en población, como Inglaterra y Francia, por ejemplo, y que tienen poder marítimo" podían y debían establecer colonias fuera de su territorio. Tales colonias eran fundadas "voluntariamente por los que busquen en ellas una mejora á su situacion social, estimulando su planificación con la propiedad gratuita ó a bajo precio del terreno". Estas colonias eran legítimas "para tomar posesión de un país inhabitado, yá para establecer factorías, ó para confinar delincuentes que es preciso separar del seno de la sociedad". La distinción de Espinosa entre la mala "conquista" y el buen "colonialismo" era típica de personas progresistas en América Latina (y tal vez lo siga siendo).

Ideas similares fueron sostenidas por muchos de los más importantes pensadores peruanos del siglo XX, incluyendo a Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Jorge Basadre, quienes en este punto seguían las ideas del patriota y mártir cubano José Martí. Este había sostenido que el colono "pionero" en la Norteamérica británica había sido justo, virtuoso y progresista, mientras que el dominio español en el sur había sido injusto, despótico y atrasado. De hecho, Karl Marx tenía una opinión similar, aunque por motivos diferentes. Para esto pensadores, la "conquista" llevada

31. Espinosa, Juan. Ob. cit., pp. 164-165.

a cabo por España en América era mala porque era despótica y atrasada, mientras que el "colonialismo" de "naciones fuertes" como Inglaterra y Francia era bueno porque se desarrolló en "tierras vacías" y resultaba liberador y progresista para los colonos y sus sociedades de origen.

¿Qué habían conquistado los españoles? "El peruano conquistado por los españoles era más civilizado, más moral, menos fanático y mejor gobernado que sus conquistadores". Los logros materiales del indio peruano de la época inca "en industria, en botánica, y aún [sic] mecánica" se manifestaban en los "inimitables monumentos que nos han dejado", afirma Espinosa. Con su conocimiento medicinal y botánico, el indio peruano "dejaria pasmado en el día al más encopetado doctor de la Universidad de Oxford".[32] La religión solar del indio peruano era un culto "más puro que el de los más famosos pueblos". Era más "elevado y racional [que el] culto supersticioso de los Egipcios y Romanos, al tan fantasioso de los Griegos, al oscuro de los Indus y Bragmanes, y al tan sensual y material de Mahoma". Aquel pueblo que "eleva su espíritu á Dios en presencia de un espectáculo tan grandioso como el Sol, es un pueblo mucho más racional que el que adora una vaca, un gato, una figura de piedra, palo ó bronce [...] mucho mas racional y civilizado que el pueblo que lo conquistó, trayendo la cruz en una mano".

El indio peruano "era feliz, porque era bueno antes que vinieses hombres feroces á corromper su naturaleza; antes que la serpiente de la civilización del viejo mundo viniese á tentar su virginidad y hacerle perder su paraíso". Los incas "no eran tiranos, sino padres de sus pueblos". Pero, lamentablemente, el indio de hoy había sido degradado por el despotismo español y, como resultado, ahora era "más fanático por la religión del Crucificado, que los mismos españoles". Una vez más, el discurso colonial de la "simplicidad certificada" del "miserable indio" dejaba su huella en la retórica republicana.

Espinosa ahora admitía que su archirrival Herrera había tenido razón. "La independencia americana se inició proclamando la restauración del Imperio de los Incas", anotaba, y "se gritó hasta la saciedad que se defendían" los derechos de los indígenas, "invocando á cada rato los manes de Atahualpa, Montezuma, Manco Cápac y compañía, dándonos por sus descendientes los que con los apellidos de Pizarro, Valdivia y Cortez habíamos heredado el

32. Ibíd., pp. 614-615.

desprecio a la raza indígena". Las incesantes proclamas de la campaña habían quedado grabadas en la memoria nacional y se podían "ver por estos versos, que copiamos de una canción muy conocida" en ese periodo:

Se conmueve del Inca la tumba
Y en sus huesos revive el ardor
Lo que vé renovar en sus hijos
De la Patria el antiguo esplendor.

Esta fue la misma canción que se entonó en el Cuzco con ocasión de la entrada ceremonial de la efigie de Bolívar, la que fue literalmente cargada hacia las tumbas de los incas, como se indicó en el capítulo 5. Sin embargo, "todo eso no fue mas que envilecer el noble sentimiento de libertad, agregándole un pretexto, que si hubiese sido el móvil principal, debió respetarse, y no habiéndolo sido, según las posteriores manifestaciones, fue una mentira, un fraude vil, para interesar á la raza indígena á que derramara su sangre por una libertad que no había de alcanzar para sí".[33] Dicho en breve, los indios no habían visto sus derechos restaurados por la independencia, pero tampoco eran capaces de ganar esos derechos por sí mismos. Como resultado, ahora eran "parias en su propio suelo"."Nosotros" les enseñamos a "cantar nuestras fementidas canciones, en las que él figura en primera linea, como señor del suelo que no hace mas que regar con su sangre y con sus lágrimas".

¿A qué venía el repentino *mea culpa*? El alegato de Herrera de que los republicanos criollos del Perú no eran "indios" ni herederos del "Imperio inca", sino hijos de conquistadores españoles, podía admitirse ahora como verdad, ya que en 1855 esta admisión servía a Espinosa para su llamado a la consciencia y la reforma. Era el llamado a hacer realidad la promesa democrática de la independencia republicana "para la oprimida raza indígena". Si se incumplía con esta promesa ahora, si el indio no era liberado por los revolucionarios de sus congénitos opresores, advertía, "si un día tienen un caudillo de su raza", podrían tomar venganza. En este punto, Espinosa era sarcástico: "los venceremos" pero será "matando millares" y, sin duda, "no faltarían oradores sagrados que hiciesen el panegírico" en celebración. "Eso",

33. Ibíd., pp. 620-621.

añadía, sería una "obra digna de nuestro orgulloso origen de conquistadores". Trágicamente, Espinosa había predicho acertadamente el futuro. En 1885, "millares" de indios fueron masacrados en Áncash como respuesta al levantamiento de Atusparia, y el acontecimiento fue celebrado por los conservadores a través de columnas de opinión en los diarios, que a su vez comparaban el levantamiento con la "guerra de razas" de Túpac Amaru de fines del siglo XVIII.[34]

La *Historia de los partidos* de Santiago Távara (1862) apareció en forma de serie en las columnas del diario liberal más importante de Lima, *El Comercio*. Los argumentos historicistas de Távara revelan que los republicanos fundadores veían su misión, al menos retrospectivamente, como un proyecto progresista, democrático e inclusivo, que redimiría a todas las "razas" del Perú en una alianza pluriclasista contra "el Rey" y a favor de la "Libertad". Los enemigos del proyecto emancipatorio eran los rancios "aristócratas", "blancos" extranjeros y reaccionarios, así como "el Rey" y "el pasado".

En su *Historia de los partidos*, Távara delineó y defendió los "dos grandes problemas" o retos que la revolución de la independencia (1821-1824) había enfrentado. El primero incluía "expeler las autoridades extranjeras nombradas por un monarca extranjero" y "la supeditación de inmigrantes extranjeros que al llegar a nuestras playas se constituían en señores a título de blancos". Para lograr esos objetivos, "bastaron el valor y la constancia, virtudes que abundaron en la epopeya de nuestra emancipación". El segundo gran problema o necesidad, continuaba Távara, era "renunciar y destruir todo lo pasado"."Esta empresa" de renunciar al, y destruir el, pasado colonial "era árdua, era el desierto de la tierra prometida, en que debíamos peregrinar y purificarnos para legar a nuestros sucesores, a nuestra partida, el arca de la libertad establecida y venerada en Sión".[35]

Para oponerse a Herrera, Távara ahora sostenía que luego del colapso del antiguo régimen en la batalla de Ayacucho (1824) no quedaba nada que mereciera preservarse. "¿Qué podría haberse conservado de la armazón colonial? ¿El látigo para el negro, el látigo y la mita para el indio? Para las beatas y los frailes la inquisición, para la religión, la procesión del borriquito

34. Al respecto véase: Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press, 1997.

35. Távara, Santiago. *Historia de los partidos*. Lima: Huascarán, 1951 [1862], p. 5.

y los milagros de plata colgados a los santos, la venalidad en la justicia, el peculado en la hacienda Real, el monopolio en la industria, las prohibiciones, restricciones y el aislamiento en el comercio, la ignorancia y opresión en el pueblo?". Pero ahora, después de mucho deambular en el desierto en búsqueda de la tierra prometida, al sendero emancipatorio de renunciar al pasado "se oponen todavía los restos del régimen antiguo". Esta reacción contra el republicanismo patriótico "es de reciente data" y era la creación siniestra de "la gente decente o blanca llamada conservadora". El "emblema o bandera" de esos blancos reaccionarios "no tuvo nombre hasta que el doctor Herrera, como sacerdote, la bautizó en nombre de autoridad".[36]

Era contra esa "gente decente o blanca conservadora" que Távara defendía a los revolucionarios republicanos, quienes rechazando las pretensiones aristocráticas y monarquistas de San Martín, "pero respetando al gran hombre", tomaron control del Congreso en el periodo 1822-1823, y establecieron la República basada en el sano principio constitucional de la soberanía popular. ¿Por qué no habían aceptado la idea de San Martín de establecer un Perú independiente con el apoyo de una "aristocracia" patriótica de fundadores basada en el mérito? Porque la llamada aristocracia de Lima estaba formada por rancios *señoritos* que no tenían experiencia política, ni mérito alguno. El primer presidente del Perú, José Mariano de la Riva-Agüero, había fracasado miserablemente en su breve intento de consolidar un régimen basado en la renovación de la aristocracia colonial limeña. Aquí Távara cita las mismas observaciones de Humboldt en relación con que los aristócratas eran poco comunes en la América colonial y, en todo caso, eran "ricos ociosos". Había otros que basaban su espuria nobleza en "la [sic] color de la piel".[37]

San Martín, anotaba Távara, había buscado en vano un legítimo heredero inca (los españoles se habían encargado de exterminar a todos los que podían reclamar pertenencia a la línea real después de la insurrección de Túpac Amaru II en la década de 1780), y por ello, el general se había volcado a Europa para buscar un monarca apropiado para el Perú independiente. Dado el *impasse* de los aristócratas, los verdaderos republicanos optaron por "una fusión democrática" entre "indios, cholos, negros, mulatos, pardos, pardejones, blancos y mestizos". Si los "teoristas" y representantes del primer

---

36. Ibíd., pp. 6-7.

37. Ibíd., pp. 14-17.

Congreso Constituyente no hubieran acordado esta fusión democrática, exclamaba Távara, "habrían sido expulsados de los bancos de los legisladores" por el pueblo.[38]

En respuesta a la crítica según la cual los fundadores de la República eran meros "teoristas" que habían "imitado" servilmente las consignas de la Revolución francesa (recordemos a Laso y a Herrera), Távara ahora anotaba que no estaba mal que "el hombre adquiere una idea verdadera [y] la comunica a otros", de manera que "la sociedad se apodera de ella, la usa y la lega a las generaciones" venideras. En todo caso, escribió Távara, los libros franceses habían sido prohibidos por el régimen colonial. ¿Cómo pudo ser Francia, entonces, el modelo para la revolución del Perú? En realidad, los revolucionarios "imitaban los ejemplos de Grecia y Roma, porque no sabían otra literatura".[39]

Al final, sin embargo, la verdadera inspiración para la fundación republicana de la soberanía popular en el Perú no había sido Francia, ni las repúblicas del mundo antiguo, sino la "sangre" y los "sacrificios del pueblo", el que había luchado por la independencia del Perú. Por ese sacrificio, el pueblo peruano "merecía la libertad, que ellos mismos buscaban para sí". La "recompensa de sus sacrificios" era "la democracia, que consideraron la mejor garantía de la sinceridad y de la realidad de la promesa" de la República. Recordando la lucha, Távara escribe que "el pueblo sentía el tormento del azote, aborrecía por dolor y por instinto al Gobierno azotador; este se llamaba Rey, su antagonista era la democracia y la República, ¡Pues a ella! Para cuya conclusión no eran necesarios, ni complicados silogismos, ni estudios sobre las revoluciones de la Francia".[40] Más aún, continúa Távara, los republicanos democráticos de 1822 habían apoyado la dictadura militar de Bolívar (1823-1824) solo porque "era necesario salvar a la patria" y sellar la independencia, pues sin el Ejército colombiano de Bolívar el Perú seguramente hubiera sucumbido al "Rey" una vez más. Sin embargo, una vez que la patria estaba segura, los demócratas peruanos rechazaban las pretensiones autoritarias de Bolívar (representadas en el Congreso por Benito Laso y otros) y preservaban para la posteridad la "promesa de libertad" republicana.

38. Ibíd., p. 14.

39. Ibíd., p. 11.

40. Ibíd., pp. 85-86.

Como veremos en el siguiente capítulo, la promesa democrática de Távara habría de ser un concepto clave en la "historia peruana del Perú" de Jorge Basadre. Pero en el corto plazo sería Sebastián Lorente el que habría de reescribir la larga historia de la civilización peruana como la historia de la libertad y del "espíritu comunal" del pueblo. A diferencia de la historia partisana de Távara, la historia de la libertad peruana de Lorente no era divisiva y no era solo una "promesa".

La respuesta republicana al ataque realizado desde el púlpito por Bartolomé Herrera a la soberanía popular no estuvo limitada a figuras laicas. Numerosos sacerdotes habían participado activamente en la independencia republicana, incluyendo al futuro arzobispo de Lima Francisco Xavier de Luna Pizarro, quien había dominado el primer Congreso Constituyente (1822-1823) y logrado el apoyo de los fieles a la causa de la República. Francisco de Paula González Vigil era un brillante vocero de la progresista iglesia católica peruana. Además de ser un lascasiano comprometido, que editó la obra del distinguido dominico defensor de los derechos del indio, Bartolomé de las Casas, González Vigil lideró el movimiento nacionalista para acabar la dependencia de la Iglesia católica peruana del Vaticano. Para González Vigil, el patriotismo republicano significaba una nación de familias bajo una Iglesia nacional.

El *Catecismo patriótico para el uso de las escuelas municipales* de González Vigil (1859) consiste en ocho diálogos entre un niño de edad escolar y su madre y su padre. El apéndice incluye las definiciones de "patria" y "patriota" tomadas de la *Enciclopedia* francesa, y el pequeño libro cierra con la letra del himno nacional. En el primer diálogo, el niño pregunta a su madre por el significado de "Patria". Ella responde lo siguiente: "la Patria es una gran familia, o es la suma de todas las familias de ciudadanos, que existen en el territorio de la Nación peruana". El segundo diálogo describe la naturaleza del amor patriótico, y el tercero brinda "ejemplos antiguos de patriotismo", tomados de las historias clásicas de Grecia y Roma. Los diálogos cuatro, cinco y seis explican las responsabilidades cívicas e "intereses recíprocos" o beneficios mutuos del patriotismo para los ciudadanos. En el séptimo diálogo, titulado "La Patria en República", el escolar desea saber la diferencia entre "Patria bajo Monarquía" y "Patria en República". Su padre responde que en la República solo las desigualdades "creadas por la naturaleza y por la ley" son reconocidas; todas las demás son "repelidas" por falsas y superfluas. En las repúblicas modernas, la propiedad no es hereditaria, sino alienable,

por lo que "el intolerable escándalo de ver hombres viviendo en lujo y superfluidades, y otros hombres sin pan en ese día para el sustento de sus hijos", es desconocido. *"Un republicano se contenta con tener una buena cosecha", nada más.* En el octavo diálogo, la sabia madre republicana habla de "la América y el Género Humano". La buena madre le dice a su hijo que "la Patria nos une a los demás estados americanos, que sus respectivos habitantes llaman Patria, y juntos componen la América". Más aún, "una gran porción de ella no puede dejar de sernos especialmente querida, por haber formado alguna vez y por largo tiempo una sola nación, y conservar ahora muchos vínculos que nos ligan y que debían estrecharnos —el mismo idioma, la misma religión, los mismos defectos y virtudes y usos y costumbres—". Esta antigua nación era, por supuesto, la América española. Por último, "hijo mío, hay una cosa más grande y más respetable que la Patria y la América —el Género humano— [...]. Antes es ser hombre que ciudadano".[41]

Opúsculos sociales y políticos dedicados a la juventud americana de González Vigil (1862) consiste de una serie de vibrantes defensas de las repúblicas americanas y del concepto de soberanía popular. González Vigil expresa un sentido de urgencia ante la posteridad. La historia de las repúblicas americanas estaba siendo escrita por sus enemigos (entre ellos, Herrera y Riva-Agüero). Era tiempo que los viejos republicanos escribieran sus memorias y aclararan el panorama. González Vigil critica el sermón de Herrera, calificándolo de defensa restauracionista del "derecho divino". Las "enseñanzas" de Herrera y sus colegas eran "desleales" y "anti-republicanas". El famoso sermón de Herrera, que "después de arrojar al polvo la soberanía popular [...] hacia el elogio de los Conquistadores" era escandalosamente "anti-patriótico", especialmente por haber sido pronunciado "en el púlpito, y en el aniversario de la independencia". Esta conducta antipatriótica debía ser "corregida" por el gobierno, no tolerada en silencio.[42]

El concepto historicista de nación de González Vigil, como el de Laso, era inconsistentemente ontogénico. La América hispana era infantil, mientras que las naciones modelo —Francia e Inglaterra— tenían más de mil años, pero al parecer eso no las hacía decrépitas, pues, para González Vigil,

41. González Vigil, Francisco de Paula. *Catecismo patriótico para el uso de las escuelas municipales.* Callao: Imprenta de Esteban Dañino, 1859.

42. González Vigil, Francisco de Paula. *Opúsculos sociales y políticos dedicados a la juventud americana.* Lima: Tipografía de Guillermo Guerrer, 1862, p. 317.

un año en la vida de un individuo equivalía a cien en la vida de una nación. Sin embargo, la noción ontogénica e historicista de que el Perú "aún no" era Europa resultaba bastante útil para la defensa de la República peruana contra sus críticos monárquicos, europeos (y europeizantes). Si "echamos la vista a las dos primeras, y más adelantadas naciones de la Europa", que son Inglaterra y Francia, encontramos, anota González Vigil, "cuántos sudores, cuántas alternativas, cuánta sangre, cuántos crímenes y cuántos siglos [...] para llegar al culminante puesto en que ahora se encuentran". Luego de tantos siglos de injurias,"¡nos echan ahora en cara los europeos lo poco que hemos aprendido y adelantado en tantos años! ¿Qué eran ellos a nuestra edad; y que habían aprendido y adelantado?".[43]

Aunque seguramente se necesitarían siglos para que un "niño maleducado" como el Perú se pusiera al día, la acelerada velocidad del cambio en el siglo XIX permitía ser optimistas al respecto. Es más, el Perú podía aprender de los crímenes y errores de Europa, así como de sus "lecciones" y "luces". Esos errores y crímenes ahora incluían los regímenes imperialistas de la Francia restauracionista y de la España reaccionaria.

En *Impugnación de un folleto que tiene por título "Examen comparativo de la monarquía y de la republica"* (1867), González Vigil continúa la ardiente defensa de la república contra los críticos que apoyaban la monarquía constitucional, entonces representada, en Sudamérica, por el Imperio de Brasil y, en Europa, por la alianza imperialista entre los monarcas que reinaban sobre Francia, Inglaterra y España. Los autores anónimos del folleto o panfleto sostenían que la monarquía constitucional representaba el perfecto equilibrio entre la autoridad y la libertad. En la misma vena que Herrera, los folletistas argumentaban que tanto "la república democrática" como la "monarquía absoluta" eran "ateas", porque tanto "el Pueblo" como "el Rey" eran usurpaciones blasfemas de la soberanía de Dios. Los folletistas sostenían que la independencia de América había producido la abominación de "repúblicas moderadas", es decir, repúblicas que no eran ni democráticas ni ordenadas, lo que terminaba produciendo caos y caudillismos. Por el contrario, sostenían, la monarquía constitucional reconocía a Dios como soberano, equilibrando los derechos individuales de libertad del hombre con la necesidad social de autoridad. Solo la libertad bajo el gobierno de la

43. Ibíd., pp. 283-285.

autoridad podía producir verdadero progreso en los reinos material y espiritual, sostenían los autores.

Para González Vigil estas afirmaciones constituían un desarraigo de sinsentidos. Cuando los republicanos democráticos hablaban de "soberanía popular" estaban hablando del hombre, no de Dios, señalaba. Añadía que Dios siempre era el soberano divino, pero que Él, en su sabiduría, le había dado al hombre la libertad natural para gobernar su vida social de acuerdo con el designio de la Providencia. Como para Vico, ese designio era, para Gonzales Vigil, la libertad. Era ese designio, precisamente, lo que animaba la historia de la civilización peruana de Lorente.

Crítica mestiza: el vacío y la verdad de la República

Los momentos de ansiedad poscolonial produjeron graves diagnósticos históricos sobre la condición de la República peruana. A mediados de la década de 1860, una pequeña flota española tomó los embarques de fertilizante que provenían de las lucrativas islas guaneras peruanas, la principal fuente de ingresos de la República. La crisis tuvo dimensiones trasatlánticas.

La República mexicana había caído ante la armada francesa de Napoleón III, y el restaurado Imperio mexicano ahora recibía a un monarca habsburgo; el resultado de la Guerra Civil en los Estados Unidos todavía era poco claro para los observadores foráneos; una alianza entre las monarquías de Inglaterra, Francia y España había hecho retroceder al republicanismo en Europa; los tres buitres imperiales ahora rondaban sobre las débiles repúblicas americanas. Los imperialistas franceses y españoles querían reclamar a "América Latina" como a la hija que se había separado de la "civilización madre" de "raza latina". La "promesa democrática" de la República y de América parecía amenazada al igual que el futuro de la libertad.

La República en el Perú y la cuestión peruano-española de Carlos Lisson (1865) devolvía la "cuestión nacional" de la soberanía y la civilización a sus repetidos orígenes historicistas en el gobierno de un perdurable despotismo iniciado por la dinastía inca. El "cáncer" del Perú y Europa era que, a la manera de Rousseau, la "civilización" había negado los derechos puros, naturales y morales del hombre en la familia. La "cuestión peruano-española" de Lisson, entonces, emerge de la consciencia de una enfermedad que conduce a una muerte inminente. La crisis nacional del Perú lleva a Lisson a una búsqueda de sus causas, y estas causas remiten a los orígenes:

> Y tú, madre patria que naciste al mundo, la sien orleada con el laurel del triunfo; tú, depositaria de la gloria americana de Ayacucho; tú, que olvidando tan claros antecedentes, te has dejado conducir de la mano por cuarenta años hasta tocar los bordes del abismo [...] ¡tú crees que eres República! ¿Te crees una nación? [...] Tu, amada patria [...] ¿nada podrá salvarte a la sentencia de muerte que pesa sobre tí? [...] ¿Cuál es el origen del mal?[44]

La imaginación histórica de Lisson "tiene que echar otra [mirada] retrospectiva al pasado; y en este teatro saltar de fecha en fecha, sin encontrar un punto solido en que detenerse hasta llegar a los tiempos desconocidos" del pasado primitivo. Se lamenta que "tan inveterado es el cáncer que corroe sus entrañas".[45] Su mirada se dirige al "estado de los indios bajo los Incas y la Colonia". La causa profunda del cáncer del Perú es "la tiranía que viene pesando sobre él desde el tiempo de los Incas".[46] Nada quedó del Imperio inca, excepto una pobre *"manada de hombres"*. El "indio degradado en el Imperio" inca fue "esclavizado, explotado, embrutecido y aterrizado en la Colonia" por los españoles. Aunque "algo lo ha emancipado" al indio, la República, "su obra ha sido incompleta y conserva hondas huellas y resabios del absurdo y feroz régimen bajo el que vivió por tres siglos".[47]

El sombrío diagnóstico de la cancerosa historia del Perú hecho por Lisson delata, a pesar de sí mismo, un punto *"en que detenerse"*. Se trata de la crítica mestiza. Para Lisson, una "nueva raza americana" había surgido, "tomando por base el elemento español". Sin embargo, era una "confusa mezcla de las conocidas [razas] en el globo, entre las que ningún derecho tiene para afiliarse". Esta "bastarda, débil y advenediza" raza era rechazada por los españoles con desdén y también era detestada por los indios, quienes veían a los mestizos con disgusto, percibiéndolos como la mano derecha de los españoles. Esta nueva raza sin lugar comenzó a pensar "en la idea de Patria" para así "hacerse un sitio en esta tierra en que había nacido".[48] En

---

44. Lisson, Carlos. *La República en el Perú y la cuestión peruano-española*. Lima: Imprenta y Litografía de E. Prugue y C. Girardot, 1865, pp. 3-4.
45. Ibíd., p. 3.
46. Ibíd., p. 111.
47. Ibíd., p. 4.
48. Ibíd., pp. 6-8.

resumen, fue esta nueva raza americana sin lugar la que había alcanzado la independencia y conseguido una patria.

En oposición con la opinión europea, pero de la misma manera que Távara, Lisson sostiene que las revoluciones de independencia de las repúblicas americanas no tenían relación con las Revoluciones inglesa y francesa. En realidad, habían estado inspiradas por la "pura verdad". Felizmente abandonados por su metrópolis, los "pioneros" habían cosechado, en la América inglesa, los frutos de su propio trabajo. En la América española, hombres esclavizados trabajaban bajo la vigilante mirada de un despotismo o "sistema" degradante.

En Lima, realmente nadie leía los libros de Voltaire y Rousseau, o el discurso de Mirabeau.[49] La única fuente de noticias había sido la *Gaceta de Madrid.* La Revolución francesa, en todo caso, se había consumido a sí misma y se había destruido. ¿Qué tipo de "ejemplo" era ese? "El viejo y moderno liberalismo europeo" ahora sostenía que la independencia americana era deudora de esas revoluciones, ¡pero cuando Sudamérica declaraba su independencia, este liberalismo era inubicable en Europa!

El modelo hipócrita que el liberalismo europeo ahora ofrecía era "los antiguos soberanos repuestos en sus tronos y una alianza que se llamaba *Santa* contra la libertad y la República; porque libertad y República eran sinónimos de sangre, destrucción, sacrilegio y ruinas". En su insurrección contra los tiránicos "Godos", los sudamericanos no habían necesitado más inspiración que el látigo, y "si de la conflagración salió la República, fue porque otra cosa no podía salir de donde nada existía, pues donde nada existe tiene que aparecer la verdad". En realidad, América "nada debe a ninguna nación de Europa. Fue independiente porque sus hijos se hicieron hombres; y República porque la República es la verdad".[50]

---

49. Pero, por supuesto, Lisson sí había leído a Rousseau. Su argumento de que el nuevo mestizo era el vehículo histórico de la independencia se nutría de la narrativa rousseauniana de la verdad pura del estado natural del hombre, una narrativa que también había inspirado la historia de la Revolución francesa como "verdad pura", escrita por Michelet durante la era de la restauración. Esta narrativa provee el terreno filosófico para la crítica de Lisson, y eso contradice su aseveración de que el pensamiento político francés no tenía ninguna relación con la independencia americana.

50. Lisson, Carlos. *La República en el Perú y la cuestión peruano-española.* Lima: Imprenta y Litografía de E. Prugue y C. Girardot, 1865, pp. 14-16.

Era "indudablemente cierto" que muchos de los sudamericanos hablaban idiomas europeos, adoptaban leyes europeas y practicaban religiones europeas, pero todo eso era esperable dado "su larga dominación". Nada de eso justificaba la pretensión europea de ser el modelo de la civilización americana. América llama a "su inteligente obrero", a sus costas, "y se apropia el vapor y sus grandes descubrimientos, como la Europa ha tomado de la antigüedad las cifras arábigas y otros inventos", pero no "acepta ni le cabe aceptar su actual civilización, nacida del Imperio Romano, del Papado, Carlomagno, la feudalidad y el privilegio [...].Basta ya de la solapada prédica de gratitud y reconocimiento".[51]

Francia y España ahora preconizan: "Vosotros sois de la raza latina, somos parientes, por nuestras venas corre la misma sangre, sois débiles, cuidado que la [raza] Sajona quiere devoraros, refugiaos a mí que yo os defenderé contra sus asechanzas; y a mi lado prosperareis y conservareis vuestra autonomía". Pero, se pregunta Lisson: "¿Cuál es ese parentesco y esa raza latina? Semejante raza nunca ha existido en las clasificaciones que de ellas han hecho [los etnólogos]". ¿La "esclavitud de los Romanos, que algunos" pueblos como "los Francos, los Visigodos, los Arabes" sufrieron, "estableció entre ellos algún lazo de sangre que merezca invocarse a los 2000 años"? ¿Nos hizo a todos una familia? ¿Por qué tendríamos que aceptar eso? ¿Para "ser mandados por Isabel II o Napoleón III; y después de ellos, por algún Carlos o Felipe siempre con sus camarillas y villanías dinásticas"? El hombre "es y pertenece al país en que nace, cualquiera que sea su ascendencia. El lugar en que por primera vez ve la luz, en el que crece, pasa su infancia, recibe el sustento y tiene sus amores, alegrías y pesares, esa es su Patria".[52]

Francia y España ahora nos sermonean que nos hicimos independientes "antes de tiempo", que no estábamos "preparados para la vida pública". Nos preguntamos:"¿Y cuándo se está para vosotros? Hasta ahora ni la civilizada Francia, ni la retrograda España, pueden ejercer el derecho de libertad de imprenta porque no están preparados". Ahora, se pregunta Lisson: "¿Qué quiere decir no estar preparados? ¿Que se vista a la europea y tenga reyes, aristócratas, proletarios, ejércitos permanentes, corona irresponsable, grandes teatros, y un agente de policía en cada casa?". ¡No! "Todo hombre, todo

---

51. Ibíd., p. 18.
52. Ibíd., pp. 19-20.

pueblo es y debe ser libre, desde que su ser físico le permite vencer las fuerzas de la naturaleza y defender su personalidad; y puede y debe gobernarse a sí mismo, desde que cree en Dios y conoce la ley moral. La raza americana [...] ha llegado a ser hombre; muy clásicas pruebas tiene dadas de ello en los campos de batalla y las da actualmente en su lucha con la naturaleza".

En resumen, y a pesar de o tal vez debido al "cáncer" de la historia del Perú, para Lisson no había un aún no historicista que pudiera evitar que la verdad apareciera en el vacío. Lo que importa en la historia humana no es la genealogía de sangre, sino la genealogía del país, es decir, la experiencia de nacer y crecer en el país de uno, y después probarlo en el campo de batalla y en el desarrollo de la economía.

En cuatro décadas, exclamaba Lisson, la República peruana había logrado más de lo que España en trescientos años de dominio colonial. A pesar de ese progreso, Europa ahora sostiene que la república es "una forma de gobierno imposible". La República es "irrealizable" porque "exige virtudes que no tenéis y que no son propias al hombre, inclinado naturalmente al vicio. Tended la vista al pasado y mirad: Roma y Grecia desaparecieron, lo mismo Venecia, Génova, la Francia, e igual trance está reservado a la Unión de Washington". En respuesta a esta crítica historicista europea a la forma republicana, Lisson sostiene que "Roma, Atenas, y Esparta no tenían de republicas más que el nombre". Lo mismo valía para las repúblicas italianas, con "sus escudos, reyes de armas, esclavos, labriegos, clases y derechos señoriales". La República francesa se ahogaba en un "lago de sangre", solo para "caer después en la laxitud incomprensible del despotismo imperial" hasta finalmente llegar a la "farsante decepción del liberalismo moderno, que ha sido y será su última palabra".

Lisson concluye que "la República, en la acepción propia de la palabra, es irrealizable en todo el Continente asiático y europeo", que consiste en "sociedades viejísimas formadas bajo tantas dominaciones diferentes, modeladas siempre en el principio de la autoridad, unidad y privilegio". Por el contrario, "la verdadera República pide otra atmósfera más pura, otro cuadro en que lucir su hermoso panorama". Esta "atmósfera" solo podía encontrarse en América, donde no existe una verdadera tradición feudal, solo supuestos aristócratas y virreyes pretensiosos, "especuladores que venían a América sin antecedente alguno" y luego de "juntar un caudal" regresaron a España; en el Perú solo había una "nobleza sin precedentes históricos de honor y gloria, y por consiguiente sin lustre, carecía de influencia: con lo

que el principio de autoridad estaba viciado". Las repúblicas poscoloniales americanas, entonces, no contaban con precedentes históricos ni modelos: "el coloniaje había creado la Nada".[53] Y la "verdad" solo podía emergen de la nada colonial. Por ello, el único ejemplo que podía servir como modelo para las repúblicas de Sudamérica era "la tierra de Washington". Estados Unidos era un modelo porque Europa no la había educado; tuvo la "buena fortuna de educarse solo".[54]

En el caso particular del Perú, la soberanía nacional era un "regalo" de los ejércitos patriotas de San Martín y Bolívar. Siendo el centro fortificado y privilegiado del Imperio español en Sudamérica, y sin contar con una verdadera nobleza, el Perú no estaba en una posición de ganar la guerra sin la ayuda de sus vecinos sudamericanos. Este hecho era una espada de doble filo, pues, por un lado, los "hijos" y el "suelo" del Perú se libraron de los "atentados de lesa-humanidad que se habían cometido en otras partes" de Sudamérica; pero, por el otro, "fue una desgracia, y muy grande, que las virtudes, trabajos y sacrificios que exige una contienda de esta especie, no hubiesen venido a depurar las costumbres públicas y privadas" del régimen colonial. Como resultado, la tarea de fundar una república en el Perú era de posguerra y poscolonial, y había surgido de un "regalo" de "la soberanía nacional" dado en "la nada". Este labor de posguerra de purgar las antiguas costumbres coloniales consistía en "destruir ese Estado [colonial] y repartir sus usurpadas funciones entre todos los ciudadanos, para que la República fuese una verdad".[55]

Sin embargo, esta verdad de la República, forjada por la destrucción y dispersión de posguerra de las funciones del Estado colonial, fue luego corrompida por las ideas importadas de Francia y por las intrigas de los caudillos militares. La soberanía del pueblo fue capturada por el Estado centralizado anclado en Lima y se convirtió en el botín de caudillos y burócratas parásitos. La "verdadera república del pueblo" había degenerado en una "República-Estado" donde el presidente era un caudillo militar "despótico" o un "persa" no muy diferente del virrey español. La soberanía se redujo "a

53. Ibíd., l. cit.
54. Ibíd., p. 113.
55. Ibíd., pp. 36-38.

cambiar un amo por otro de diferente nacionalidad".[56] El resultado era que la "la sociedad se militarizó", con todos —soldados y civiles— luchando por obtener un pedazo de la torta fiscal. La República peruana ahora era "un leproso" en el fétido lecho de muerte del Estado.

Para Lisson, la única solución era regresar al pueblo peruano a su "estado primitivo y devolverle todos sus derechos". Para lograrlo, proponía el retorno a un estado federal que, reunificado con Bolivia, lograse un "pacto social" entre la "nación" y las "comunidades". Tanto la nación como las comunidades estaban basadas en la familia, el estado natural del hombre donde solo gobernaba la "ley moral". La verdadera nación era un agregado de comunidades y comunidades de familias. La clave para esta utopía federalista americana de corte rousseauniana era su crítica a la concentración de la soberanía en una única cabeza soberana. Esta podía ser un rey, un virrey, un presidente o una ciudad capital. En el caso peruano, la soberanía del rey, investida en el virrey español en Lima, había sido meramente pasada a la presidencia peruana, también basada en Lima.

La República había fracasado porque se había convertido en una "soberanía nacional" estatista, es decir, concentraba la soberanía en el Estado basado en Lima. Más aún, la gran y soberana ciudad capital era "una idea europea" que no encajaba con las realidades americanas. Por contraste, en los Estados Unidos, se había establecido a Washington como punto de reunión de los ciudadanos, no como una ciudad soberana al estilo europeo. Para Lisson, "el soberano no tiene una cabeza visible: es el pueblo que está en todas partes"; y, por ello, la capital de la República debía ser un lugar central donde los ciudadanos pudieran reunirse, nada más."Lima, por su situación insegura y nulidad política, no merece ni debe ser la capital" de la nueva federación de comunidades y familias.[57] En medio de la agresión naval española contra el puerto de Lima, Lisson recomendaba que la capital del Perú fuera trasladada a una ubicación central en la serranía andina.

La visión de Lisson se parecía, en ciertos aspectos, a la de Laso y Bolívar, pues se basaba parcialmente en una visión ontogénica de la soberanía nacional como la expresión social del hombre natural en su país natal. Además, la historia era, para Lisson, un catálogo de horrores y estaba de acuerdo con Távara en que la República había surgido de una "nada" colonial o "vacío de

56. Ibíd., pp. 45-46.

57. Ibíd., p. 124.

verdad" en la historia y en un "regalo" de soberanía sin precedentes. Como Jules Michelet, Lisson sostenía que la "verdad pura" surgía de este vacío. En su visión, la naturaleza cancerosa del pasado peruano, combinada con la naturaleza despótica de Europa, significaba que las repúblicas americanas tenían que ser fundadas en la verdad pura del vacío colonial sin cabeza, el que a su vez debía ser redistribuido en la soberanía confederada del pueblo. En esto, sin embargo, su perspectiva difería de la de los bolivarianos, en que el resultado de la historia del Perú era que, debido al "regalo" de la soberanía en el vacío colonial, el pueblo podía ser retornado, a través de un trabajo de olvido, a una condición de felicidad republicana sin Estado. Todo lo que interesaba para formar una república era "verdad", y todo lo que se necesitaba para regresar a un estado de gracia era que los hombres regresaran a la "familia" como seres morales, conocedores de Dios y organizados en comunidades de familias y confederados en una república descentralizada.

La crítica mestiza de Lisson al imperialismo "latino" de Napoleón III (Francia) e Isabel II (España) era lanzada desde la posición histórica del vacío colonial. Este también era la fuente de la "verdad pura" de la República en América. De manera notable, la crítica y narrativa de la República peruana de Lisson se dirigía directamente a la aporía o *impasse* fundamental que se encuentra en el corazón de la doctrina política de la era contemporánea. Dicha aporía puede plantearse del siguiente modo: ¿cómo podía un pueblo estar preparado para el autogobierno si este (el estado natural del hombre) requería la abolición de la historia? Solo la "revolución" o la marginalidad podían suplir esta abolición. Pero ya que la revolución en sí misma era históricamente contingente y, por lo tanto, tendía a fracasar —como en el caso de Francia—, y la marginalidad histórica era extremadamente rara —Lisson citaba los excepcionales casos de Suiza y Estados Unidos—, ¿cómo podía hacerse universal la democracia? La narrativa de la "nada" colonial, combinada con el "regalo de la soberanía", resolvía esta aporía, pues las dos —la nada y la soberanía— habían sido, en realidad, entregadas a América por la historia, en forma de un "vacío de verdad". Este vacío dado por la historia colonial podía ser la base de una "verdadera república" entre el pueblo peruano. En una palabra, la "verdad" de la república peruana (y de la crítica de Lisson) surgía de una nada creada por la historia colonial, y esta verdad podía ser "realizada" en un trabajo poscolonial de olvido y retorno.

Al final, la brillante visión de la permanente crisis de la historia de Lisson —entendida como un cáncer nacido del "despotismo" inca o del

"principio de autoridad" europeo, cuya cura habría de encontrarse en la nada colonial o vacío que hacía nacer a la verdad pura de la república federal de familias— era indudablemente poderosa como teoría poscolonial de la soberanía, pero limitada como narrativa histórica para el futuro peruano. Su teoría mestiza —o de la "raza americana"— de la independencia también inspiraría a Cipriano Zegarra, pero tendía a excluir, cuando no negar, a los numerosos indios, negros y criollos que conformaban la mayoría de peruanos en ese momento y que eran todavía un "cáncer" que debía ser removido. Como discurso histórico para el Perú poscolonial, entonces, tenía obvias deficiencias. La más importante entre ellas era su "pesimismo" en relación con cualquier futuro nacional que pudiera reclamar una historia nativa profunda y positiva; y, sobre esto, el discurso de Lisson también se parecía al de Rousseau. Lorente restauraría ese pasado nativo y nacional, pero también mantendría parte del agudo filo de la crítica de Lisson, incluyendo su rechazo poscolonial a las pretensiones historicistas de Europa de ser el modelo original y protector de la civilización y de las sociedades "latinoamericanas".

El pesimismo de Lisson pasó. El Perú había defendido exitosamente su República contra la revanchista España de Isabel II; la Unión había ganado la guerra contra el Sur Confederado; y la República mexicana había expulsado a los franceses y sentenciado al liberal monarca habsburgo de México a una moderna muerte ante un pelotón de fusilamiento. Por todo ello, las imprentas peruanas publicaron historias menos pesimistas en la década de 1870. El contemporáneo de Lorente, Félix Cipriano Zegarra Gaspar, ahora publicaba un inspirado ensayo histórico sobre la resistencia india al dominio colonial y la inscribía dentro de la carrera hacia la libertad nacional que había llevado inexorablemente a la independencia peruana."Yo el Rey: ensayo histórico", apareció en la revista histórica dirigida por Mariano Felipe Paz Soldán, la *Revista Peruana*, en 1879.[58]

El ensayo de Zegarra examina el contraste histórico entre la América británica y la española, pero no para lamentar la falta de libertad en esta última (como lo habían hecho Espinosa y Lisson), sino para especificar las distintas trayectorias coloniales hacia la libertad. El Imperio inca había sido un Estado orgulloso, que no había conocido derrota antes del arribo de los españoles. El periodo español había sido inaugurado con un baño de sangre, pero otro intercambio de fluidos corporales habría muy pronto de crear al

58. Zegarra, Félix Cipriano. "Yo el Rey: ensayo histórico". En *Revista Peruana*, Lima, 1879.

mestizo. En el Perú, "el soldado colonizador se aproxima al vencido después de humillarlo, y a la vez que riquezas y servicios le pide familia, naciendo así una raza mixta". Esta se hallaba "destinada a formar el núcleo de la futura población del país". Las múltiples mezclas y distinciones que siguieron eran "completamente ignoradas en las colonias americanas de los ingleses". Allí, "en los establecimientos Anglo-sajones de América", la tierra fue colonizada por familias, y "el europeo y el indio se declaran una guerra de exterminio". El colono anglosajón "encuentra su salvación y su tranquilidad en la desaparición del indígena, y su tarea favorita [...] es luchar contra ese enemigo".[59]

Por el contrario, lo que en el Perú mantenía unidas a las diversas castas no era la lucha contra los indios sino "las relaciones del Soberano con el súbdito". Estas habían inhibido el progreso durante la época virreinal y, después de cincuenta años de independencia republicana, aún "adhiérese a nuestra constitución social". Bajo este sistema, los súbditos indios estaban degradados, pues a pesar de "los humanos mandatos del Rey" sufrían "abusos y vejámenes" a manos de los funcionarios coloniales y en nombre del soberano. La política de los funcionarios hacia los nativos "se reducía a dos palabras: la explotación y la tiranía"; y, como resultado, los nativos "sintiesen nacer en su pecho el resentimiento contra el desconocido Soberano". La resistencia india había comenzado inmediatamente y fue respondida con la salvaje ejecución de "Manco Inca" (Túpac Amaru I) por orden del virrey Toledo en 1572 y con su despiadada campaña para exterminar a los herederos del trono inca. Pero ni esta carnicería pudo poner fin a la resistencia india. Hubo muchos levantamientos indios durante el periodo colonial, incluyendo el intento de Túpac Amaru II en 1780, cuyo primer objetivo fue "el exterminio de los españoles europeos y la restauración del imperio de los Incas". Si Túpac Amaru II hubiera tenido éxito, sin embargo, el resultado habría sido un "vano y efímero remedo del antiguo imperio, pues no hay duda que el caudillo habría sido al fin víctima de la educación política y religiosa que había adquirido, con harta imperfección, de los mismos españoles". Las siguientes revueltas de inicios del siglo XIX en el Cuzco (las de Aguilar, Zela y Pumacahua), "en las que la idea de independencia tenía toda su importancia", habían preparado el camino para la independencia.[60]

---

59. Ibíd., pp. 51-52.

60. Ibíd., pp. 195-204.

Cipriano Zegarra bosquejaba una fuerte y perdurable narrativa de resistencia india al dominio colonial como precursora de la independencia. Desde su perspectiva, la verdadera idea de independencia, sin embargo, solo pudo ser captada en Lima, donde "la ilustración se había propagado en ciertos círculos". Estos hombres ilustrados no eran los "bandoleros anarquistas, sin Dios, sin ley y sin conciencia" como muchos extranjeros y reaccionarios afirmaban. Estos hombres —republicanos como Miguel Tafur y Francisco Javier Mariátegui y Tellería— estaban imbuidos con el "amor instintivo de independencia [...] única base con que se podía contar para educar a las masas".[61] Fue Lorente quien habría de llevar las lecciones del acontecimiento de la independencia, así como "las nuevas ideas" en las que se basó, al salón de clase de historia y a los estantes del Perú, y desde allí, al imaginario nacional en su conjunto. Pudo hacerlo porque su historia concedía un "amor instintivo a la independencia" no solo a la élite republicana, sino al alma del pueblo peruano.

La historia del alma

Lorente fue un filósofo del alma que escribía historia. Antes de escribirla, publicó el primer curso moderno de filosofía para el Perú, el *Compendio* o *Curso de filosofía* en cuatro volúmenes.[62] La filosofía de Lorente es antipositivista y "antisistema", e influye en todas sus historias. De hecho, lo que distingue más claramente a Lorente de los demás historiadores peruanos de su tiempo es su manejo explícito y claro del discurso filosófico moderno de la "Historia Universal" y su habilidad para comunicar ese discurso a una amplia audiencia. Lo que estaba latente, implícito o desarrollado solo a medias en la mayoría de los escritos de historia producidos en el Perú durante el siglo XIX, se encontraba bien desarrollado en los textos de Lorente, a la vez que hábilmente integrado a la trama de la narrativa.

Siguiendo a Leibniz y Kant, Lorente definía el objeto de la meditación filosófica e histórica como el "alma" y "espíritu" del mundo:

---

61. Ibíd., p. 203.

62. Lorente publicó un *Curso de filosofía para los colegios del Perú* (1853-1854) en cuatro volúmenes y también un *Compendio de filosofía para los colegios de América* (1860). Los textos de estas dos ediciones son prácticamente idénticos.

> Sócrates quiso combatir a los sofistas, y humanizar una filosofía que se perdía en la materia y en el caos [...]. Descartes [se] puso al frente de una cruzada filosófica contra el escolasticismo que había dicho a la razón "de aquí no pasarás", tomó por divisa el famoso YO PIENSO. En los últimos tiempos Kant se ha encerrado en el pensamiento de sí mismo para sobreponerse a una época sensualista, y hoy nadie duda que deben partir de los fenómenos del alma cuantos se propongan dar bases sólidas a las doctrinas sociales y elevarse hasta Dios.[63]

En términos generales, la filosofía era, para Lorente, la "ciencia del espíritu humano". Siguiendo a Vico, Lorente admitía que esta ciencia "no abraza todos los desenvolvimientos espirituales", puesto que solo Dios ejercía el dominio completo sobre el mundo natural. De esa manera, la filosofía estaba posicionada "a la cabeza de las demás ciencias" y se preocupaba "del mundo moral como la Historia, la Política, la Jurisprudencia, la Economía". El "método" de la filosofía moderna era, sin embargo, "empírico-racional", porque sin "observaciones" y "experiencias" se convertiría en "interesantes ficciones" que "nos alejarían de la humanidad y de la Naturaleza, robándonos además un tiempo precioso que reclaman la ciencia y la virtud". Pero quedarse en un nivel empírico o contentarse con la mera descripción de los hechos es caer en un grave error, pues, "si no quisiéramos salir de los hechos, nos perderíamos en su incesante variedad, en su indefinida multitud y en su aparente incoherencia", y el resultado sería "una estadística sutil, cansada, que sería imposible comprender, una letra muerta de donde nada podríamos sacar en claro".[64]

La psicología, entonces, es el punto de partida de la filosofía, pues es la ciencia del pensamiento en sí. La palabra "psicología", anota Lorente, "viene de dos voces griegas. *Psiquis*, que significa alma, y *logos* tratado; así en su sentido literal quiere decir *Tratado o ciencia del alma*". Lorente también define la psicología como "la ciencia de las facultades del alma, o más brevemente, la ciencia del pensamiento", añadiendo estas palabras de Descartes: "por la palabra pensar entiendo todo aquello que se hace en nosotros de tal suerte que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos". De esa manera, la palabra pensamiento "no significa tan solo entender, querer, imaginar, sino

---

63. Lorente, Sebastián. *Curso elemental de filosofía para los colegios del Perú: psicología*. Ayacucho: Braulio Cárdenas, 1853, pp. 10-11.

64. Ibíd., pp. 5-6.

también sentir".[65] En suma, el pensamiento del hombre es la sensibilidad múltiple de su alma hacia otros hombres, la naturaleza y Dios.

Sobre el lenguaje, Lorente sigue a Leibniz. Aunque el lenguaje "no es absolutamente indispensable para pensar, no hay duda de que auxilia maravillosamente al pensamiento". Los signos son "cualquier objeto exterior que nos recuerda la idea de otro; así los latidos del corazón que nos recuerdan la vida, y las insignias que nos hacen pensar en los grados militares, se cuentan entre los signos. Estos excitan siempre dos ideas: la de sí mismo y la del objeto significado". Lo que es importante para el método histórico de Lorente es la presuposición de que el objeto significado "no puede ser una idea nueva sino que forzosamente ha de ser un recuerdo, porque mal podrá entender el signo quien desconoce de todo punto la cosa significada".[66] En última instancia, la búsqueda del origen del lenguaje "nos llevaría hasta la cuna del linaje humano y la perfección primitiva de las lenguas [...] en el Asia", pero su origen ulterior es "divino". La escritura "amplía y eterniza" la palabra. Y la escritura de la historia "es la palabra misma triunfando del espacio y del tiempo":

> Con la escritura no hay distancias. Un hombre retirado en un ángulo del mundo concibe una idea, y hace un signo en una hoja deleznable; el hombre muere desconocido; el viento esparce sus cenizas antes que se haya descubierto su ignorada tumba. Y sin embargo la idea vuela por toda la redondez del globo, y se conserva intacta a través de la corriente de los siglos, entre las revoluciones de los imperios, entre las catástrofes en que se hunden los palacios de los monarcas [...] su espíritu domina la tierra [...] la oirá la humanidad en los siglos futuros.[67]

Así, aunque el alma del hombre es el medio de su sensibilidad, también es el buen objeto de contemplación filosófica, pues se manifiesta a través de las edades de la historia escrita de la civilización. De esta manera, el alma del hombre es "auxiliada maravillosamente" por la palabra y eternizada en la

---

65. Ibíd., pp. 9-10.

66. Lorente, Sebastián. *Compendio de filosofía para los colegios de América: lógica*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1860, p. 29.

67. Lorente, Sebastián. *Curso elemental de filosofía para los colegios del Perú: psicología...*, pp. 118-121.

escritura, convirtiéndose en historia misma, a la vez sujeto y objeto del alma del hombre. El historiador del alma debe contemplar "al hombre a través de las edades y de las fases de la civilización, y decidnos si en la ignorancia del niño y del salvaje, entre los errores de las generaciones adultas y de los pueblos bárbaros, y en medio de la vacilante vejez de las naciones extraviadas por el refinamiento social, hallais inteligencias harto robustas para que en todos casos lleven con seguridad el género humano al perfeccionamiento de sí mismo".[68] Como en Leibniz, la noción de Lorente de la perfección del alma de la humanidad es historicista, en el sentido de que es perpetua. En *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón* (1718), Leibniz había sostenido que "nuestra felicidad nunca consistirá, y no debe consistir, en el goce pleno, en el cual no queda nada por desear, que dejaría nuestra mente apagada; sino en el progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones".[69] El progreso en esta vida era sin el "goce pleno", ya que la vida del alma se movía, a paso lento pero seguro, hacia el inalcanzablemente perfecto Creador.

La idea del movimiento perpetuo del alma partía de la noción de que la vida del alma era necesariamente gobernada por una lógica incompleta. Solo Dios tiene una "completa idea" de las cosas del mundo natural. El "aún no" del historicismo de Leibniz y Lorente, entonces, era aquello que separaba perpetuamente a los hombres de Dios.

Idea completa es aquella que nada nos deja por conocer; la incompleta deja algo que desear. Todas las ideas de Dios son completas, pero las nuestras son necesariamente incompletas cuando se refieren a objetos reales. La razón de ello es que, hallándose en el universo encadenados todos los seres, para comprender un grano de arena sería preciso conocer al creador y la creación entera. De hecho, tan solo podemos aspirar a tener ideas completas de aquellos seres ideales que, siendo obra de nuestro entendimiento, no encierran sino las propiedades que hemos querido unir.[70]

Haciendo eco de las ideas de Vico, Lorente afirma que el hombre solo puede comprender completamente sus propias creaciones. Dado que los

68. Ibíd., p. 18.

69. Cit. en Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1978 [1936], p. 248.

70. Lorente, Sebastián. *Compendio de filosofía para los colegios de América: lógica...*, pp. 17-18.

fenómenos naturales son la creación de Dios, los humanos, como eslabón de la *scala naturae* o cadena de los seres, nunca podrán acceder a su conocimiento completo. De esa manera, Lorente distinguía (a la manera de los neokantianos en Alemania) entre los dos tipos de historia que enseñaba en el Perú: la historia natural y la historia de las civilizaciones. La última podía ser entendida completamente como una creación incompleta e ideal del hombre, siempre dentro de una gran cadena, providencial, que, en última instancia, era imposible de conocer en su origen. En consecuencia, las ideas no eran verdaderas o falsas, sino claras o confusas. Una "idea clara es aquella que nos presenta un objeto de modo que se puede distinguir de cualquier otro, v.g. la idea del sol en un día sin nubes".

Asimismo, "la claridad en el lenguaje supone la claridad en las ideas: una cosa que no se concibe distintamente, solo podrá espresarse de una manera confusa; cuando sea comprendida bien, abundarán los medios de expresión; así, los que dicen: 'yo entiendo bien esta materia, pero no sé explicarme'; ni saben lo que dicen, ni entienden lo que creen entender". En otras palabras, "como toda idea procede de un juicio y conduce a otros, puede llamarse verdadera a la que envuelve juicios verdaderos y falsa a la que envuelve juicios falsos; así las ideas tienen la verdad y la falsedad no por sí mismas, sino por los juicios que las acompañan". Esta es una noción clave, pues lo que el historiador debe hacer es juzgar los acontecimientos de la historia, y ello tendrá como resultado la claridad en la prosa. En efecto, no hay otra manera de distinguir entre lo que es verdad y lo que es falso en la historia.

En la segunda parte de su texto de filosofía, dedicada a la lógica, Lorente trata cuestiones más amplias de "lógica sintética". El maestro de escuela reflexiona aquí sobre el republicano arte cotidiano del estudio. El estudio es un arte meditativo que "no exige reglas especiales". Uno solo necesita familiarizarse con las "leyes" de la lógica y con los grandes libros. Para que el estudio rinda frutos uno solo debe replegarse de las distracciones mundanas y "dejar que la inteligencia replegada sobre un asunto lo recorra libremente en todas las direcciones". Pronto la mente captará el grano proverbial de la verdad y "súbitamente dirá como Arquímedes: 'Ya la encontré, ya la encontré'".[71] Aunque, como hemos visto, la claridad en el lenguaje presupone la claridad de las ideas, y el estudiante llega al punto arquimideano de

71. Ibíd., pp. 224-225.

claridad a través de la meditación, el hecho didáctico es que, en la práctica, la claridad se logra solo en la escritura.

Es insuficiente expresar ideas brillantes oralmente; estas deben ser escritas limpiamente. Escribir, entonces, es el arte vital del filósofo y el alma de la historia es tanto su medio como su objeto. Dado que "la Lógica es la ciencia de la verdad, es evidente que no tiene una importancia limitada sino que, como decía Cicerón, se derrama y se difunde por todas las partes de la sabiduría", incluyendo, por supuesto, la historia.[72] La lógica viene al rescate de todas las profesiones y de todo el pensamiento, asegurando el progreso perpetuo de la humanidad. De igual modo, la lógica triunfa en todas las cosas del mundo porque su fuerza es ilimitada. Como el pensamiento, si una política o una civilización no es verdadera, desaparecerá de la faz de la tierra:

> No hay nada duradero sobre la tierra si no es lógico; todos los falsos artificios de una política pérfida, todas las exageraciones de la pasión, todas las violencias de la fuerza ciega no pueden impedir la caída de un poder, ni prolongar una situación contraria a la ciencia de la verdad; mas lo que es lógico, lo que está basado sobre las leyes del conocimiento, si aún no ha sucedido, sucederá y obtendrá un triunfo estable contra todas las decepciones y contra todos los esfuerzos brutales. La excelencia de la Lógica se halla confirmada por el testimonio de todos los siglos; el Indostán, cuna de las luces, vislumbró sus leyes; la Grecia, madre de la verdadera filosofía, la cultivó con esmero y ¡cosa admirable! desde Aristóteles la presentó con formas rigurosamente científicas.[73]

En *Filosofía moral* (1860), Lorente acentúa la utilidad y universalidad de una "ciencia de la vida" o de "las costumbres" kantiana. "Así como la Lógica observando la marcha del entendimiento nos descubre los medios de llegar a la verdad, así la Filosofía moral estudia nuestra voluntad para encaminarnos por la senda que conduce a la virtud y a la felicidad".[74] La filosofía moral está en todas partes. "Todas las ciencias especulativas se tocan con la Filosofía moral, porque todas contribuyen a hacernos conocer al hombre o sus relaciones con la naturaleza y con Dios, conocimiento que es

---

72. Ibíd., pp. 1-3.

73. Ibíd., p. 4.

74. Lorente, Sebastián. *Compendio de filosofía para los colegios de América: filosofía moral.* París: Librería Rosa y Bouret. 1860, pp. 1-2.

indispensable para encaminarnos al bien".[75] Más aún, la ciencia de la moral es universal entre los hombres, inclusive entre quienes la niegan. "El sabio, el ignorante, el escritor frívolo como el más grave de los historiadores, aunque no nombren la Filosofía moral, invocan sin cesar los principios morales, y en su lenguaje muestran claramente la fe que tienen en la ciencia de las costumbres".[76] Y a pesar de "nuestras determinaciones variables [de la historia] [...] poco importa que el viento sople de esta o la otra parte, suavemente o con violencia [...] pueden estudiarse sus resultados eternos".[77] Además, el estudio histórico de "resultados eternos" es de gran utilidad contemporánea, como arma contra las "doctrinas antisociales" del positivismo:

> Es pues indudable que a todos nos servirá su estudio, principalmente cuando el choque de los partidos que hace perder la fe en la virtud y pide sus inspiraciones a la pasión, el positivismo innoble de la sensualidad que nos amenaza con una nueva adoración al becerro de oro, el cinismo del arte y la propagación de doctrinas antisociales e impías que rehabilitan la carne para hacer la apología de los crímenes, vengan en los días borrascosos de nuestra juventud a hacernos olvidar las leyes eternas del mundo moral.[78]

Pero el elemento más importante de la filosofía moral, en cuanto a la escritura de la historia se refiere, es la noción de que dicha ciencia "sería vana si limitándose a enriquecer nuestro entendimiento con verdades especulativas dejase frío nuestro corazón". Por eso, los filósofos morales de todas las épocas han procurado "hermosear las ideas sagradas del bien, presentar la virtud como obra maestra del genio, y cubrir la repugnante desnudez de los razonamientos abstractos con todas las producciones de las bellas artes".[79] Estos principios estéticos de filosofía moral se extienden, en mayor o menor grado, a los libros de toda clase, desde la poesía hasta la novela y, con ciertas limitaciones, también a la historia. "Los libros abren una cátedra de moral en la que se presenta reunida la sabiduría de todos los países y de todos

75. Ibíd., p. 8.
76. Ibíd., p. 3.
77. Ibíd., p. 4.
78. Ibíd., pp. 6-7.
79. Ibíd., pp. 9-10.

los siglos [...] su instrucción es para todos los hombres [...]. Mientras la historia se limite a trazar cuadros de la marcha de las naciones, la lectura de los hechos [...] no es enteramente perdida para nuestra dirección moral".[80] Lorente, entonces, era un esteta moral. De hecho, escribió un libro de texto para colegios sobre estética y enseñó esa materia en el Perú.

La metafísica de Lorente también estaba inspirada en Leibniz. La metafísica se preocupa por aquello que está "más allá de la naturaleza" y puede ser definida como la "ciencia general" o "primera ciencia". Su objeto de estudio es múltiple: desde "el ser" y sus "propiedades" y "relaciones" con el "mundo material", hasta "el lenguaje de Dios", en el que encuentra luz definitiva y el límite del conocimiento humano:

> Leibniz ha dicho: "los hechos son el lenguaje de Dios y las opiniones el lenguaje de los hombres"; nosotros pudiéramos añadir, la Metafísica es la ciencia divina, faltando la cual jamás oímos el lenguaje de Dios y nos aturde sin cesar el lenguaje de los hombres; sus principios son inmutables como el Eterno, y aunque el universo obedeciese a otras leyes, aunque desapareciesen todas las criaturas, ellos subsistirían para sobreponerse a todo orden posible y dominar todas las creaciones [...]. Tocamos los límites del saber, y si queremos pasar más allá nos abismamos en un océano de dudas y sombras; pero no somos menos grandes al descubrir los últimos confines de la inteligencia [...] el metafísico al acercarse a los límites de la ciencia puede decir, mi entendimiento no pasa más allá, porque no hay más que saber [...]. En la contemplación de esos misterios se han saboreado en todas las épocas los hombres más grandes.[81]

Este pasaje es notable porque en Leibniz encontramos que el límite del conocimiento (es decir, el abismo) es tangible para el metafísico. No retrocede del abismo, más bien contempla su misterio. El pensamiento de Lorente, profundamente religioso y a la vez lógico, detectaba este abismo y, en parte, por ello, militaba en contra de los positivistas de su época.

El concepto contemplativo e historicista del alma del hombre es central para entender la escritura histórica de Lorente, puesto que, en efecto, el alma es a la vez el objeto y el sujeto de la historia. En términos generales, la

---

80. Ibíd., pp. 205-206.

81. Lorente, Sebastián. *Curso elemental de filosofía para los colegios del Perú: metafísica*. Ayacucho: Imprenta Liberal, 1853, pp. 1-5.

noción de alma de Lorente es, como la de Kant, más cabeza que corazón, pues la lógica gobierna la historia. Al mismo tiempo, y siguiendo a Descartes, Lorente entendía, sin embargo, el pensamiento como el sentimiento y la imaginación de lo que está directamente frente a nosotros. Además, el alma es "auxiliada maravillosamente" por la palabra y puesta a disposición de la posteridad a través de la escritura. Esta, por lo tanto, debe también ser una carta animada, para que otros puedan leerla y sentir el alma en tiempos y lugares distantes. Como la mónada de Leibniz, el alma también parece ser singular, aunque debe considerarse que la noción de mónada, que Leibniz tomó prestada del léxico de los neoplatonistas, se refiere a un espejo del universo entero, un microcosmos de Dios, una multiplicidad del absoluto. Como la mónada de Leibniz, la "semilla" o "nombre" de Lorente sufre transformaciones, aunque su esencia "preformada" se mantiene, y esta alma singular siempre registra cualidades universales.[82]

Fue esa apreciación filosófica de la vida del alma lo que permitió a Lorente escribir una "historia peruana de la civilización peruana" que en efecto desarmó la apremiante "cuestión nacional" de la República peruana. Él no historió el "Arca de la Libertad" del Perú como un premio que debía ser obtenido en el desierto, en la "ardua tarea" de olvidar el pasado; tampoco como un objetivo civilizador que puede tomar décadas o aún siglos en alcanzar, o como una verdad que solo puede emerger de la "nada" colonial. Lo hizo, más bien, como si se tratara del "alma" inherente, formada primitivamente, del "desarrollo nacional" y, al hacerlo, peruanizó efectivamente el debatido concepto de la soberanía popular.

El nombre del progreso

En la narrativa de Lorente, la historia colonial de la civilización peruana "bajo" del dominio imperial extranjero empezó cuando la "historia antigua del Perú" (analizada en el capítulo 5) se encontró con la "vanguardia de Europa". El resultado universal del destructivo —pero en última instancia creativo— acontecimiento de la conquista española fue el nacimiento de la "Edad Moderna". La "Historia Moderna" en el Perú, sin embargo, estuvo

82. Leibniz, Wilhelm Gottfried. *Monadología*. Traducción del original alemán de Antonio Zozaya. Madrid: Imprenta de R. Angulo, 1889.

marcada por una "sujeción colonial que hacía perder el sentimiento de la existencia nacional. Colocado el poder central al otro lado de los mares, no era dado a la nación tener la idea clara de sus necesidades, ni de sus recursos".[83]

Aunque la "idea clara de la nación" había sido oscurecida, eso no significó que su "nombre primitivo" haya sido borrado. El palimpsesto de la "Providencia que jamás borra unos nombres del libro de la vida, sino para escribir otros" se encargaría de eso, pues, "al desaparecer el imperio de los Incas hacia germinar las semillas de una nueva nación".[84] De hecho, "los mismos principios que habían dado origen á la conquista, debían producir la independencia de la colonia", pues "ninguna fuerza de la tierra era bastante á ahogar los gérmenes de progreso". El providencial nombre o semilla de la "nueva nación" fue sembrado en la "grandeza imperecedera del país" y en la "cultura de los Incas". Esta nueva nación amalgamaba el cristianismo, la influencia española y cultura inca para "reparar los estragos" de la conquista. No solo hubo "progreso" en el Perú colonial moderno, "el Vir[r]einato daba á los peruanos una influencia más extensa y más gloriosa que la dominación de los Incas". Más aún, "bajo las apariencias uniformes de la inmovilidad ocultaba un progreso variado".[85]

Bajo la influencia de Lima, la cultura floreció por todo el Perú y se establecieron las bases de "siete repúblicas".[86] Bajo todo eso, el nombre primitivo de la civilización peruana aún estaba allí, como la mónada neoplatonista de Leibniz.[87] Para Lorente, entonces, el "progreso" era la renovación del "nombre primitivo" del Perú en "la nueva nación" sembrada por el colonialismo después de la conquista.

Lorente se distanciaba de la visión indigenista y antihispánica de la leyenda negra del colonialismo español, característica de los republicanos del Perú durante el periodo inmediatamente posterior a la independencia. Rechazó la idea de que el periodo colonial fue meramente un "paréntesis

---

83. Lorente, Sebastián. *Historia de la conquista del Perú*. Poissy: Imprenta de Arbieu, 1861, p. 494.
84. Ibíd., l. cit.
85. Ibíd., p. 498.
86. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana*. Lima: Gil, 1879, pp. 4-5.
87. Lorente, Sebastián. *Historia de la conquista del Perú*..., pp. 494-495.

retrógrado y letárgico" en el desarrollo nacional del Perú.[88] Su visión filosófica del desarrollo histórico de la civilización peruana no podía admitir tal negación "superficial" y "cínica" de la historia universal de la Edad Moderna, tampoco de la más larga historia del nombre o semilla de la civilización primitiva del pueblo peruano. Aunque era crítico del dominio colonial, para Lorente era obvio que una "nueva nacionalidad peruana" había emergido bajo el dominio de España en la forma de una modernidad colonial. Más aún, bajo el dominio colonial, el Perú "gozaba ya de una existencia propia y era tratada por la metrópoli con las distinciones debidas á la grandeza indestructible del país, y á su glorioso pasado".[89] Además, la religión cristiana brindaba "un pensamiento común" que atravesaba los "elementos heterogéneos" de la sociedad colonial, y un proceso gradual de mezcla racial anticipaba una "fusión nacional" de conquistadores y conquistados.[90]

En resumen, aunque los tres siglos de dominio colonial "impedían los progresos rápidos", la "lentitud de los movimientos" en realidad tuvo el efecto positivo —de hecho, providencial— de establecer una "nueva nacionalidad" con "hondas raíces en el suelo". La nueva nacionalidad de la vieja civilización era "más sólida" de lo que había sido bajo el "frágil" orden de los incas. El "glorioso pasado" se "transformaba sin perder su valor".[91] El Perú mantuvo su nombre.

La historia del Perú republicano e independiente de Lorente formaba parte de la historia mundial de la era contemporánea iniciada por la Revolución francesa. "Desde 1789", escribió, "nos hallamos en la edad de las revoluciones [...] se deja sentir más y más la dominación del gran número; si no todo se hace por el pueblo, se procura manifestar que todo es para el pueblo".[92] A pesar de las convulsiones políticas del Perú, la Edad de las Revoluciones se caracterizaba por "el predominio de la democracia, la solidaridad creciente de los pueblos y el progreso rápido" en todos los aspectos

---

88. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, p. 5.

89. Lorente, Sebastián. *Historia del Perú bajo la dinastía austriaca, 1542-1598.* Lima: Benito Gil, 1863, p. 382.

90. Ibíd., l. cit.

91. Ibíd., pp. 382-383.

92. Lorente, Sebastián. *Compendio de historia contemporánea para los colegios del Perú.* Lima: Benito Gil, 1876, pp. iv-v.

humanos.[93] De hecho, "la civilización del siglo XIX alcanza una grandeza, a que nada puede compararse en los tiempos antiguos, ni en los modernos".[94]

Y a pesar de las olas de reacción en Europa —desde la "Sagrada Alianza" antirrepublicana, al "Cesarismo" de la década de 1860—, el liberalismo popular o republicano, que era el "fundamento de toda revolución contemporánea", avanzaba tanto en Europa como en las Américas, y las señales de progreso también eran evidentes en los "Estados despóticos" de África y Asia coloniales. Sobre esto, Lorente señalaba que se estaba logrando progresos en la India bajo el dominio colonial inglés. "Calcuta y otros grandes centros ostentaban bellos establecimientos de instrucción y beneficencia". Pero, añadía, "el despotismo de la Compañía de las Indias Occidentales se hacía más y más intolerable".[95] El motín de 1857 frenó los peores abusos de la Compañía, pero la rebelión fracasó por las divisiones religiosas y por el exaltado monarquismo mongol. El dominio de la reina hacía presagiar reformas económicas y judiciales.[96] Era solo cuestión de tiempo para que la India también alcanzara la independencia republicana.

Las revoluciones de la América española se venían preparando desde hace mucho, pues los peruanos estaban bien preparados por la historia. No hay ningún "aún no" en la larga narrativa evolucionista de Lorente de la preparación del Perú para la independencia. De hecho, la grandeza y los recursos de las colonias siempre sobrepasaron los de la metrópolis, y "la antigua grandeza de los imperios peruano y mexicano respondía del porvenir de poderosos estados". Bajo el dominio colonial, se habían hecho numerosas "tentativas de emancipación"; solo esperaban "el momento señalado por la divina providencia para la vida independiente".[97]

Los abusos de una "humillante tutela" se manifestaban en todas partes; "absurdas y ruinosas restricciones" impuestas al "movimiento civilizador" del comercio y las ideas no podían más sostenerse. La ilustración hispanoamericana del siglo XVIII (aquí Lorente tenía en mente a figuras como Unanue) proveía las luces filosóficas para la germinación de la libertad. Casi

93. Ibíd., l. cit.

94. Ibíd., l. cit.

95. Ibíd., p. 184.

96. Ibíd., pp. 185-186.

97. Ibíd., p. 204.

al mismo tiempo, el éxito de los Estados Unidos envalentonó a los criollos, mientras que los estragos del levantamiento esclavo de Haití debilitaron su determinación. Pero la Revolución francesa, a pesar del terror, "vino a revelar los derechos, las conveniencias y las aspiraciones, que condenaban el coloniaje" a la muerte.[98]

Apartándose de quienes habían declarado que un Perú recalcitrante había sido empujado a la independencia, Lorente sostenía que los primeros clamores por la independencia de toda Sudamérica se habían sentido en el Perú cuando "Aguilar y Ubalde conspiraron en Cuzco" en 1804. Fue después de que las incursiones de los ingleses en Buenos Aires fueran repelidas que el patriotismo había florecido allí. Los movimientos independentistas se esparcieron rápidamente en las Américas después de 1808, pues la guerra de independencia de España contra la Francia napoleónica brindaba el momento oportuno para que las colonias se liberaran. El golpe militar de 1820 en España puso fin a la reacción absolutista de Fernando VII, ayudando así a la causa de la libertad americana.[99]

En Lima, el ejército libertador de San Martín fue recibido calurosamente; de no ser por las simpatías monárquicas constitucionales del general rioplatense, la revolución republicana de la independencia, viva en Lima, se hubiera ahorrado un baño de sangre mayor. El titubeo de San Martín y las maniobras del último virrey, La Serna, hicieron necesaria la definitiva intervención militar y política de Bolívar, cuyas fuerzas finalmente triunfaron en Ayacucho en 1824.[100] Así, Bolívar había sido el hombre del momento, la personificación de la independencia provista de una "mirada de águila" y de una gran "elocuencia"; en fin, era el "audaz e infatigable" enemigo del nombre de los reyes. Sus "aspiraciones sublimes" y "vasta inteligencia" personificaban mejor la independencia sudamericana.[101]

El Perú y Sudamérica ahora tenían un épico héroe cultural republicano, un brillante fundador de su época contemporánea de revoluciones. A pesar de ello, en Perú y en otras repúblicas sudamericanas, un militarismo

98. Ibíd., p. 205.

99. Ibíd., pp. 204-206. También véase: Lorente, Sebastián. *Historia del Perú bajo la dinastía austriaca, 1542-1598*. Lima: Benito Gil, 1863,pp. 382-383.

100. Lorente, Sebastián. *Compendio de historia contemporánea...*, pp. 204-206.

101. Ibíd., p. 221.

no democrático era el legado más conspicuo de la independencia. Pero, ¿no había sido ese el legado en Europa, donde los generales competían por el poder con rancios monarcas? Es más, no todos los caudillos militares en las Américas estaban "en oposición con los intereses nacionales", ni estaban necesariamente "destituidos de celo ilustrado por la grandeza y prosperidad de la patria".

El peruano Ramón Castilla era el ejemplo más claro. Castilla había comandado la revolución de 1854, que abolió la esclavitud, liberó a los indios del tributo, acabó con la pena capital, abolió los diezmos, amplió el sufragio, organizó la educación liberal y puso, al Perú, en el sendero de la prosperidad económica.[102] A pesar del militarismo, la revolución liberal de la República estaba cumpliendo su promesa y avanzando. La situación del Perú hacia la década de 1870 era relativamente estable bajo el presidente civil Manuel Pardo, aunque las intrigas reaccionarias y los problemas fiscales presentaban "todavía una situación gravísima, llena de sufrimientos y peligros". Aun así, "no por eso dejan de ser tan incuestionables, como grandiosos los progresos realizados por el Perú en medio siglo de vida independiente", aseguraba Lorente. Ahora, como en el pasado, "la grandeza tradicional, el suelo privilegiado, las reformas emprendidas y el espíritu nacional [...] anuncian siempre a la República un glorioso porvenir".[103]

Los historiadores de hoy podrán atribuir la fe historicista de Lorente en el "nombre del progreso" peruano, así como la amplia recepción de su narrativa histórica del "desarrollo nacional" de la civilización peruana, a las prósperas condiciones materiales del periodo en el que escribía. Entre la revolución de 1854 y la Guerra del Pacífico, que empezó en 1879, el Perú experimentó un crecimiento económico y una estabilidad política sin precedentes, en buena parte gracias a, para decirlo en palabras de Lorente, la "riqueza providencial" derivada de ese fabuloso recurso natural de la costa peruana llamado guano. Para Lorente, el desmantelamiento poscolonial del "absurdo" mercantilismo colonial de España había permitido al Perú cosechar los abundantes beneficios económicos y civilizatorios de este antiguo recurso nacional.[104]

---

102. Ibíd., p. 278.

103. Ibíd., pp. 238-239.

104. Ibíd., p. 239.

De hecho, el excremento de ave proveniente del Perú no solo había rescatado los exhaustos campos europeos de papa y maíz (ambos antiguos "regalos peruanos al Viejo Mundo"), necesitados de nutrientes y abatidos por plagas, sino también a los campesinos pobres de ese continente; una vez más, el Perú había contribuido al progreso material de la libertad en el mundo. El sabio gobierno de Castilla era "la época más feliz del Perú independiente"; y, a pesar de unos golpes reaccionarios, la presidencia civil de Manuel Prado ahora brindaba una mayor estabilidad que la del periodo anterior a 1854, plagada de caudillos.[105]

Ambos presidentes, extraordinarios y progresistas, habían auspiciado a Lorente. Sin embargo, la devastadora derrota del Perú y la ocupación chilena en la Guerra del Pacífico (1879-1884) puso un abrupto y violento fin a la época de Lorente. Su síntesis culminante y último libro *Historia de la civilización peruana* fue publicado poco antes de la invasión. Después de la guerra, Lorente fue rápidamente olvidado.

La presencia invisible de la narrativa de Lorente

La pequeña cripta de Lorente está localizada en uno de los insulsos y ruinosos pabellones públicos del viejo cementerio de Lima. Frugal y desatendida, es, de alguna manera, un sepulcro apropiado para un maestro de escuela republicano. Tiene una simple lápida de mármol blanco, con el perfil de Lorente aún visible bajo el vidrio roto que lo protege de manera precaria contra el polvo y el vandalismo. El vidrio roto y la abandonada cripta tal vez sean una metáfora sobre el lugar que ocupa Lorente en la historiografía peruana. La historia republicana de la civilización peruana de Lorente no tiene par en el siglo XIX peruano, tanto por su coherencia filosófica y política, como por su compromiso narrativo con la pedagogía popular que él cristalizó. Pero han sido silenciados sus logros; en efecto, su lugar fundacional en la historia de la historia contemporánea peruana ha sido eclipsado. Dado este abandono, mi énfasis en la importancia de la historia filosófica de Lorente parece requerir una explicación. ¿Por qué ha sido abandonado Lorente?

Los historiadores profesionales del siglo XX o lo han ignorado o lo han tendido a mirar con desaprobación. El origen de esta mirada desaprobatoria

105. Ibíd., l. cit.

se remonta a los rivales contemporáneos de Lorente que lanzaron ataques xenófobos ad hóminem contra su obra y su persona a través de columnas de opinión en los periódicos. El más notable entre esos agresores escudados en seudónimos fue Manuel Atanasio Fuentes.[106] Pero luego se hicieron dogma disciplinario en el Perú, al parecer como consecuencia de los juicios sumarios de los jóvenes académicos José de la Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaúnde. El primero es aún considerado por muchos como el "padre de la disciplina académica de la historia" en el Perú.[107] Alsegundo usualmente se le da crédito por haber sido el primero en introducir a los lectores peruanos a la sociología moderna (título que él mismo se atribuía, pero que probablemente merezca Carlos Lisson) y por inventar la idea de *peruanidad.*

Tal vez por costumbre, más que intencionalmente, las siguientes generaciones de historiadores sociales de tendencias izquierdistas han coincidido con estos juicios sumarios, quizá en parte (aunque solo en parte), porque pocos, sospecho, se han dado el trabajo de leer a Lorente, cuyos libros están fuera de circulación. [108] Entre los más conocidos historiadores peruanos del siglo XX, solo Raúl Porras Barrenechea parece haber leído a Lorente con suficiente minuciosidad como para reconocer el gran significado de su obra.[109]

---

106. Véase, por ejemplo, "Tres preguntas al señor Lorente", reeditado en Fuente, Manuel Atanasio. *Aletazos del murciélago.* París: Imprenta de Ad. Lainé y J. Havard, 1866, t. I, p. 164. Asimismo, la diatriba firmada por "Los Peruanos" en la edición de *El Comercio* del 7 de agosto de 1867. Estos "Peruanos" rivales objetaban a Lorente haber conseguido el contrato del gobierno para publicar las memorias de los virreyes, así como otros documentos en su poder. Fuentes compitió con Lorente para conseguir la atractiva comisión del gobierno para editar y publicar las memorias. En una serie de comentarios aparecidos en el periódico líder de Lima, *El Comercio,* Fuentes, firmando sarcásticamente como "un bípedo", cuestionaba las facultades mentales de Lorente, desestimando su obra y calificándolo de narrador irreflexivo que describía "costumbres impúdicas e inmorales" como la corrida de toros andina.

107. Véase Kaulicke, Peter (ed.). *Aportes y vigencia de Johann Jakob von Tschudi.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, p.78.

108. Gracias al Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lorente ha sido reeditado en una compilación realizada por mí. Véase Lorente, Sebastián. *Escritos fundacionales de historia peruana. Compilación y estudio introductorio de Mark Thurner.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.

109. En el paquete de su curso universitario sobre historia peruana de 1945, publicado dieciocho años más tarde con el título de *Fuentes históricas peruanas* (1963), Porras Barrenechea criticaba la manera en que Riva-Agüero había descartado a Lorente y llama a Lorente "uno de los grandes pioneros de la historia peruana". Otra figura importante

El destino de Lorente tal vez simbolice el de la República. La devastadora Guerra del Pacífico (1879-1884) tuvo un efecto desgarrador en el Perú. Lima fue ocupada por un comando chileno que usó la Biblioteca Nacional para hospedar a las tropas y administrar la ciudad. Campañas expedicionarias perseguían a la resistencia peruana por la sierra andina; y, para empeorar las cosas, la guerra civil entre quienes buscaban terminar la guerra rápidamente firmando la paz con Chile (los azules) y quienes consideraban que tal paz era deshonrosa para la patria (los colorados) extendió el conflicto más allá de la retirada de las tropas chilenas en 1884. El Perú perdió valiosos territorios en su frontera sur con Chile (desde Arica hasta Antofagasta) y, además, fue obligado a compensar monetariamente al triunfador. Las finanzas del Estado colapsaron y los portadores extranjeros de bonos se hicieron cargo de la deuda nacional, generándose grandes beneficios a costas del Perú. Como resultado de la sangrienta guerra civil, las tensiones políticas, de clase y étnicas se exacerbaron. El Perú volvió a estar en manos militares, aunque bajo el régimen de consenso del héroe patriota de la resistencia nacional colorada, Andrés Avelino Cáceres. En medio de la humareda de la posguerra, algunos de los más notables intelectuales de Lima lanzaron duras críticas contra el disuelto orden republicano. Pregonaban que la nación no existía, que la República y su progreso eran una ilusión.[110]

En su revisión de la historia de la historiografía peruana, Pablo Macera —considerado uno de los fundadores de la historia social en el Perú— descartaba la obra de Lorente, tildándola como un conjunto de meros y elementales "textos escolares".[111] Las brillantes reflexiones de Alberto Flores-

---

en la historia del pensamiento peruano y del activismo indigenista que parece haberse beneficiado de la lectura de Lorente fue Pedro Zulen.

110. Sobre el ambiente de la posguerra, véase Kristal, Efraín. *The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian, 1848-1930.* Nueva York: Peter Lang, 1987; Manrique, Nelson. *Campesinado y nación: las guerrillas indígenas en la guerra con Chile.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981; Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru.* Berkeley: University of California Press, 1995; y Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru.* Durham: Duke University Press. 1997. Manuel González Prada, Luis Carranza y Ricardo Palma estuvieron entre las voces críticas que habrían de encontrar eco en el discurso histórico posterior.

111. Macera descarta la historia en el Perú del siglo XIX, considerándola solo un conjunto de libros de texto y compilaciones. De esa manera, sostiene que fue la generación de Riva-

Galindo sobre la historia de la historia peruana en el siglo XIX, escritas en la década de 1980, mayormente hicieron eco de la visión de Macera sobre este punto.[112] En parte, la opinión de Macera se hizo dogma porque él y sus seguidores entendían el pensamiento historicista —y en esto se les había anticipado Basadre— como progresista, nacionalista, autoconsciente y colectivista. Supuestamente nada de eso había estado presente en el Perú antes del siglo XX o, al menos, eso deseaba la profesión. Como veremos en el siguiente capítulo, la supuesta ausencia de un historicismo nacional en el siglo XX será considerada como una de las principales razones del "fracaso" del Perú como nación.[113]

Jorge Basadre parece mostrar más respeto y anota, en su enciclopédica *Historia de la República del Perú*, que Lorente "inicia en el Perú la historiografía universitaria" y que "Lorente aparece como el único historiador [...] que ha intentado hacer el estudio total de la experiencia histórica nacional en un plano distinto del texto escolar". Sin embargo, las notas de Basadre sobre Lorente se basaban casi completamente en la lectura más seria y valiosa de su colega Porras Barrenechea. Como veremos en el siguiente capítulo, Basadre y su generación de posguerra ignoraron, en gran parte, a Lorente y a toda la generación anterior a la guerra; Basadre también juzgó uno de los primeros escritos de Lorente (*Pensamientos sobre el Perú*) con los términos derogatorios de Atanasio Fuentes y los llamó, en una frase caprichosa, "un testimonio ligero sobre el país profundo".[114]

Agüero y Belaúnde la que constituyó el "primer historicismo" del Perú. Macera ubica este "historicismo tradicional" en el periodo entre la Guerra del Pacífico y la Primera Guerra Mundial, y específicamente cita a Riva-Agüero y Belaúnde como ejemplos. Véase Macera "Historia e ideología", y "El historiador y su oficio", en *Trabajos de Historia*. Lima: UNMSM, 1988 [1977], tomo 1, pp. 5-7 y 129-130.

112. Flores-Galindo, Alberto. "La imagen y el espejo". En *Márgenes* II: 4, 1986, pp. 55-83.

113. Lamentablemente, este tipo de pensamiento sigue en pie. En una reciente reseña de la obra de Basadre, el joven historiador Gustavo Montoya repite la dudosa idea de Macera de que ningún historiador anterior a Basadre "produjo una síntesis del proceso histórico peruano". Véase: Montoya, Gustavo. "Jorge Basadre: el ensayo como estrategia". En Jorge Basadre. *La iniciación de la republica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002, p. 18.

114. Basadre, Jorge. *Historia de la república del Perú*. 6.ª ed. Lima: San Marcos, 1968. También véase su *Perú: problema y posibilidad: ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*. Lima: Rosay, 1931.

Al ignorar a Lorente, sin embargo, Basadre y Macera seguían el precedente de Riva-Agüero. En su influyente y supuestamente comprensiva tesis doctoral sobre la historiografía peruana, *La historia en el Perú* (1910), Riva-Agüero justifica su decisión de marginar la obra de Lorente con un argumento nativista o patriótico-criollo: en última instancia, Lorente no había "nacido en el Perú".[115] A regañadientes y tal vez bajo la presión de su alma máter, donde Lorente había sido el primer decano de Letras, Riva-Agüero añadió dos páginas de comentario a su tesis. En estas magras y precipitadas páginas —escritas seguramente bajo presión de su comité de tesis— corona a Lorente con "el título de vulgarizador". Sus historias, ahora afirmaba Riva-Agüero, no eran "ni académicas ni sintéticas". Lorente era poco más que "un simple narrador, agradable pero superficial". En resumen, y para decirlo en los términos de Hayden White, Lorente era un mero "historicista figurativo"

115. En la introducción a su tesis, Riva-Agüero sostiene que se propone estudiar "las cualidades que para la historia ha revelado el ingenio peruano", pero solo aplica este criterio basado en el lugar de nacimiento a historiadores seculares (pues incluye una discusión comparativa de historiadores eclesiásticos nacidos en España). Esta tesis doctoral ha proyectado una larga sombra sobre la historiografía peruana del siglo XX. Unánimemente aclamada como una obra maestra, es citada frecuentemente como el texto fundador de la "historiografía moderna" en el Perú. En su prólogo a la tercera edición, Basadre sostenía que era la primera "historia de la historia" en el mundo y que podía ubicarse entre las obras maestras de la prosa hispana. La prosa es conmovedora, pero uno de sus efectos principales parece haber sido el de desanimar a los historiadores peruanos de investigar la historia de la historia peruana. En todo caso, y a pesar de los laboriosos esfuerzos de Basadre por aplaudir la obra, *La historia en el Perú* no es una historia del pensamiento histórico en el Perú. La tesis concibe la "historia" como compuesta por lo que realmente sucedió en el pasado y quienes lo hicieron; y es sobre lo que el autor considera —a la luz de las investigaciones internacionales más recientes— como razonable acerca de lo que los historiadores anteriores "nacidos en el Perú" han escrito sobre el pasado del Perú. Con este criterio, lo sostenido por los historiadores del Perú es sometido a juicio y luego calificado como verdadero o falso, hiperbólico o debidamente reservado, frívolo o serio. Es un ejercicio de decidir qué es verdadero y útil, y qué no lo es. No hay un acercamiento explícito al material, ni análisis del método utilizado, y las conclusiones terminan formando un lamento sobre el triste estado de la historia en el Perú. Esa historia, concluye Riva-Agüero, era poco más que unas cuantas crónicas de dudoso valor. Concluye lamentando que "faltos siempre los historiadores peruanos de espíritu filosófico y sintético, y las más veces de profundidad y arte de composición [...] han tenido que reflejarse en este libro, cuya pobreza y cuya pesadez tediosa y desmayada comprendo y deploro más que nadie" (Riva-Agüero, José de la. *La historia en el Perú.* Lima: Universidad de San Marcos, 1910, pp. 499-500).

(es decir, un simple narrador de la historia que no llega a reflexionar sobre las bases filosóficas y lingüísticas del discurso histórico), sin capacidad intelectual de síntesis y sin capacidad erudita como investigador.[116] Lorente era la "antítesis perfecta" delos "prolijos y pesados" Manuel de Mendiburu y Mariano Paz Soldán —los únicos historiadores peruanos del siglo XIX que Riva-Agüero consideraba merecedores de estudio serio, aunque solamente en su capacidad de "fuentes históricas" de información y no como escritores o intérpretes de la historia—.

Pero una razón más profunda para la exclusión patriótica de Lorente por Riva-Agüero puede encontrarse en la incómoda sospecha de que el discurso histórico del "vulgarizador" de alguna manera era muy cercano al suyo propio. Si prescindimos del aparato académico y los nuevos descubrimientos de la sociología positivista, podemos apreciar que no existe diferencia significativa entre el "método crítico" de Riva-Agüero y la "historia crítica" de Lorente. Ambos se basaban en simples exámenes comparativos de lo que entonces se llamaba "crítica histórica", combinados con amplias dosis de sentido común.[117] Ambos escribieron "historia política" y la "historia de la civilización". El lazo indisoluble entre el patriotismo y la historia era un artículo de fe para ambos historiadores y se encuentra en cada uno de sus escritos.[118]

Ambos autores también reivindicaban, aunque con reservas críticas, el legado del Inca Garcilaso de la Vega. Sobre el legado que había dejado el Estado inca al Perú, sus posturas también eran similares. Ambos suscribían, en mayor o menor grado, la crítica liberal-protestante de William Prescott al despotismo inca, aunque, reveladoramente, el neopositivista y luego conservador Riva-Agüero estaba más cerca a Prescott que el republicano y liberal Lorente.

---

116. Sobre la diferencia entre el historicismo "figurativo" y el "filosófico", véase White, Hayden. "Historicism, History, and the Figurative Imagination". En su *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

117. Véase, por ejemplo, Riva-Agüero, José de la. Ob. cit., pp. 140-143. Las páginas citadas corresponden a la tercera edición revisada y aumentada, que corresponde al volumen IV de sus *Obras completas*. He consultado la tesis original de 1910, guardada en la biblioteca del Instituto Riva-Agüero, puesto que la tercera edición publicada fue censurada y anotada por Riva-Agüero, que deseaba purgar cualquier "frase impía" del original. Hacia 1932 se había retractado públicamente de sus errores y había regresado al redil de la Iglesia católica.

118. Riva-Agüero, José de la. Ob. cit., pp. 504-505.

Prescott había sostenido que los incas habían sido una "raza superior" de déspotas orientales, cuyo gobierno había neutralizado las "energías individuales" de sus inferiores y dóciles súbditos indígenas.[119] En palabras de Riva-Agüero, el despotismo inca era "en mucha parte responsable de los males que todavía afligen el moderno Perú".[120] A pesar de la inclinación de Riva-Agüero hacia los métodos positivistas y los procedimientos "más modernos" de cita de fuentes, ambos historiadores buscaron escribir "historias filosóficas" animadas que sintetizaran las tendencias generales y las lecciones del largo e ilustre pasado del Perú. Consideradas como discursos narrativos, sus historias eran notablemente similares, y es bastante razonable concluir que, en ese terreno, Riva-Agüero no logró superar, ni siquiera acercarse a, los logros de Lorente.

La tesis doctoral en jurisprudencia de Belaúnde, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908), desechaba la obra de Lorente en términos aún menos generosos. Sin embargo, a juzgar por sus comentarios, los lectores de Lorente tienen motivos para dudar de que Belaúnde haya leído sus trabajos más allá de una forma superficial o quizá inclusive de segunda mano. Belaúnde escribió lo siguiente: "Siguió a Prescott, informándose en el criterio de los trabajos sobre la historia de la civilización de Inglaterra de Buckle, el Señor Lorente, historiador superficial y diluido. Su obra, principalmente descriptiva, sin ideas de conjunto, es inferior al trabajo de Prescott".[121] En realidad, Lorente se distinguía de Prescott en temas clave y era muy crítico de la historia positivista de Inglaterra escrita por Buckle.

La noción de Lorente de la historia de la civilización estaba influenciada por interpretaciones historicistas de un tipo muy diferente: le habían inspirado Leibniz, Kant y Vico, pero no los positivistas. Lorente fue el único historiador del Perú del siglo XIX en elaborar una "idea clara" y unificada de la esencia y alcance total de la historia del Perú. Sus historias no eran principalmente "descriptivas". Prácticamente cada una de sus páginas se basaba en epistemologías republicanas y liberales "hechas trama", de lo que entonces se llamaba la "historia crítica" (la comparación de elementos discretos) o la

---

119. Prescott, William H. *History of the Conquest of Peru.* Filadelfia: J. B. Lippincott & Co. 1874 [1847].

120. Riva-Agüero, José de la. Ob. cit., pp. 179-180.

121. Belaúnde, Víctor Andrés. *El Perú antiguo y los modernos sociólogos.* Lima: Universidad San Marcos, 1908, p. 32.

"historia filosófica" (que prestaba atención a la "lógica" y al "alma" subyacentes a cualquier desarrollo temporal) de las civilizaciones. Lorente sí leyó a Buckle, pero es bastante evidente que el positivista inglés no tuvo ninguna influencia discernible sobre él. En realidad, Lorente atacaba a Buckle por su determinismo ambientalista que condenaba a una vasta población colonial a la decadencia y criticaba al historiador inglés por su "fatalismo y sensualismo".[122]

Es verdad que la obra de Prescott estaba influida por métodos críticos y prefiguraciones liberales y republicanas de la historia similares a los de Lorente. Pero la historia filosófica de la civilización de este último es, en cierta forma, más generosa que la narrativa yanqui sobre el declive español elaborada por Prescott, que ha sido estudiada por Richard Kagan en otro contexto.[123] En otros puntos clave, Lorente se aparta sabiamente de los juicios peyorativos de Prescott. Lorente admite que la civilización inca, en su "estado ideal o moral" dejaba mucho que desear. Tendía al "gobierno de una sola cabeza" y con ello a la inmovilidad. Pero desde la perspectiva de la *crítica histórica*, es decir, comparativamente hablando, el Estado inca era muy admirable, en primer lugar por aumentar el bienestar general de su gente a niveles superiores a aquellos de la Europa feudal y en segundo lugar por unificar la gran diversidad étnica de los pueblos andinos, con lo cual logró "el establecimiento de la nacionalidad peruana sobre bases indestructibles".[124] La interpretación de la civilización inca de Lorente es menos condenatoria y orientalista que la de Prescott, en parte porque la filosofía de la historia de Lorente, republicana y patriótica, miraba con simpatía las fuentes provistas por el Inca Garcilaso; en parte porque Lorente buscaba los orígenes últimos de la nación peruana, mientras que Prescott pensaba que una búsqueda de ese tipo estaba "más allá del dominio de la historia"; y en parte porque Lorente estaba comprometido políticamente con un proyecto progresista y lascasiano de redención indígena.[125]

---

122. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, pp. 8-9.

123. Véase Kagan, Richard. "Prescott's Paradigm: American Historical Scholarship and the Decline of Spain". En *American Historical Review* 101: 2, 1996, pp. 423-446. Prescott aplicaba una narrativa similar a las civilizaciones azteca e inca, así como al Imperio español en América.

124. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, pp. 146-147.

125. El nombre deriva de Bartolomé de las Casas, el obispo dominico de Chiapas durante el siglo XVI. Lorente fue miembro activo y fundador de la "Sociedad de Amigos del

A diferencia de Prescott y de muchos de sus contemporáneos peruanos, Lorente negaba incesantemente que los indígenas del Perú hubieran sido significativa e irremediablemente degenerados bajo los dominios dinásticos inca y español. Aunque era verdad que el pueblo nativo del Perú estaba imbuido de un "espíritu oriental" —transmitido a través de las lenguas de muy antiguas poblaciones que migraron del Asia hacia América—, este espíritu (que también había llevado luz a Europa y, en particular, a Alemania) podía, sin embargo, servir al designio providencial de "progreso" ordenado, entendido como la renovación del "nombre" o "semilla" de la "civilización peruana". Todas las "declamaciones ya frías" sobre los indígenas peruanos que los consideraban "como estúpidos animales", ingratos e indolentes "incurables" no eran más que "la vieja calumnia de las razas opresoras contra las razas oprimidas". Y "aun cuando la degradación se hubiera consumado, ahí está la historia, que desmentiría su pretendida ineptitud con los hechos que atestiguan su cultura".[126]

La defensa historicista de los indios contemporáneos realizada por Lorente se adelantó a las posiciones indigenistas del Perú de los años 1920 y 1930, pero también se remitía de alguna manera a la "epistemología patriótica" del siglo XVIII. Esta, sin embargo, tendía a marcar una aguda división entre un pasado nativo glorioso y aristocrático, y un presente nativo miserable. Como he sostenido anteriormente, este mismo cisma distópico caracterizó buena parte del discurso histórico peruano del siglo XIX.[127] Pero en Lorente vemos señales de su colapso. La historia filosófica de Lorente tendía a suprimir el abismo histórico entre el pasado glorioso y el presente miserable, por lo que no podía suscribir el "aún no" de los bolivarianos, que sostenían que los indios aún no estaban listos para ser ciudadanos republicanos. Por el contrario, Lorentesos tenía que "no es necesario evocar el pasado para poner fuera de duda los bellos rasgos que [...] caracterizan" al indígena peruano.[128]

Indio", que abogaba por la defensa legal del indio contra el abuso de terratenientes y oficiales corruptos. Esta institución tenía una ideología lascasiana y publicó diversos escritos de las Casas en defensa de los indios.

126. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, pp. 38-39.

127. Al respecto véase: Thurner, Mark. "Peruvian Genealogies of History and Nation". En Thurner, Mark y Andrés Guerrero (eds.). *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.

128. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, p. 39.

Estos rasgos admirables se expresan en la forma de "un valor sereno en el campo de batalla; brilla en la enseñanza superior, en la prensa, en la tribuna y en los libros". El indígena "ha dado a la iglesia santos y a la patria héroes". Ha dado ejemplos de "abnegación sublime". Su dulzura "rara vez se ha desmentido", y su "docilidad, que la ambición ajena ha explotado, puede arraigar el orden social más perfecto". A los indígenas se les niega el acceso a la educación y se les condena por su falta de habilidades; son oprimidos secularmente y se declara que su "servidumbre" es "natural". Su supuesta indolencia era consecuencia del trabajo mal retribuido, pues se convierte en laboriosidad cuando se le paga merecidamente.[129] Es verdad que, para Lorente, los indios muestran un "cuerpo deteriorado" y el "aire de las razas decrépitas", pero todo eso era resultado del "crimen de sus inhumanos tutores". El deterioro de la condición de los indígenas peruanos "es la obra impía y destructora, no del tiempo, que gastará un día las razas [...] sino de hombres, cuya imprevisión no se hace escrúpulos en convertir a otros hombres en simples instrumentos de su prosperidad y de sus locuras".[130]

La llamada "historia ligera" (según Basadre) o "historia superficial" (según Belaúnde y Riva-Agüero) de Lorente se convertiría, en realidad, en la *historia profunda* del Perú. Es tan profunda que ahora pasa inadvertida como la narrativa maestra o "historicismo figurativo" fundador de la historia peruana contemporánea, pues no fue Belaúnde,[131] ni Basadre,[132] sino Lorente, quien fundó la moderna narrativa genealógica de la civilización peruana, es decir, la profunda noción historicista de un "alma peruana" o "peruanidad" unificadora y dinámica. Lorente articuló y promulgó el discurso de la historia peruana como la evolución progresiva del "nombre" y el "espíritu comunal" de una civilización antigua basada en comunidades que,

---

129. Ibíd., l. cit.

130. Ibíd., l. cit.

131. Sobre la peruanidad véase Belaúnde, Víctor Andrés. *La realidad nacional.* París: [s. n.], 1931; y *Peruanidad.* Lima: Studium, 1957. El reciente trabajo de Karen Sanders (*Nación y tradición: cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930.* Lima: Instituto Riva-Agüero, 1997) reitera la tradición nacional de la posguerra de ignorar los precedentes decimonónicos.

132. La marca característica de Basadre fue su visión integral del Perú profundo como "totalidad en el espacio y continuidad en el tiempo". Esta visión es doctrinal en el Perú de hoy, pero fue claramente anticipada por Lorente.

solidificada bajo un dominio colonial moderno y liberada por una revolución republicana poscolonial, perduraba en las costumbres cotidianas y en el "espíritu nacional". Este "espíritu" y "alma" historicista era la verdadera fuente de la soberanía popular del Perú. Sin reconocerlo, Basadre asumiría los rasgos principales de esta narrativa genealógica, aunque él las llenaría de conceptos filosóficos del siglo XX.

La reexaminación del discurso histórico de Lorente, enterrado por la negligencia y el desdén de la profesión durante el siglo XX, puede también constituir una lección crítica deconstructiva y poscolonial para la renovada escritura de la historia y de la nación en el Perú. La historia "superficial" y ahora invisible del Perú profundo elaborada por Lorente confirma que las viejas tumbas de las naciones modernas son, como ha sostenido tan persuasivamente Benedict Anderson, nuevas y fácilmente olvidadas, pero no por ello desaparecen fácilmente.[133]

Se ha vuelto común entre los críticos latinoamericanos enrostrarle a Anderson su ignorancia sobre las particularidades de "nuestra historia".[134] Algunos de estos críticos se han opuesto al argumento de Anderson sosteniendo que, en el mundo hispano, "nación" era un concepto profundo, "étnico", cuyos significados locales fueron forjados más temprano, durante el periodo imperial o colonial.[135] Pero estas lecturas neosmithianas de la nacionalidad latinoamericana —siguen las ideas modulares de Anthony Smith, las que a su vez están influidas por lecturas historicistas más antiguas sobre los "orígenes primordiales" de Francia y Alemania— tienden a confundir los

---

133. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres: Verso, 1991.

134. Véase, por ejemplo, mi reseña de Chasteen, John y Sara Castro-Klaren. *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-century Latin America.* Washington, D. C.: Woodrow Wilson Center Press, 2003 (Thurner, Mark. Chasteen, John y Sara Castro-Klaren y John Charles Chasteen, "Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-century Latin America". En *American Historical Review* 109: 5, 2004, pp. 1606-1608).

135. Para distintos ejemplos de esta línea de interpretación neosmithiana, aplicada a los casos de México y Perú, respectivamente, véase: Lomnitz, Claudio. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism.* Mineápolis: University of Minnesota Press, 2001; y Díaz-Caballero, Jesús. "Nación y patria: las lecturas de los Comentarios reales y el patriotismo criollo emancipador". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 59, 2004, pp. 81-107.

acontecimientos narrativos del discurso narrativo con el discurso narrativo pronunciado en el curso de los acontecimientos.

Como vimos en el capítulo anterior, las historias de Lorente eran un acontecimiento de discurso que remedaba —o, para usar el léxico barroco de Peralta, "imitaba"—, en la prosa de la historia, el discurso político o los "actos de habla" de los acontecimientos fundadores de la independencia. Era precisamente en ayuda de esta repetición historiográfica del discurso político fundacional que Lorente convocaba los conceptos filosóficos o historicistas que habrían de inspirar luego tanto a Anderson como a Smith. Formulado después de la guerra de Indochina, el argumento "antigenealógico" de Anderson de que las naciones son recientes comunidades políticas imaginadas que emergen de las grietas coloniales de los imperios tiene una deuda profunda con el concepto historicista de Renán, elaborado después de la guerra prusiana, de que la nación es una comunidad espiritual basada en el olvido de los antiguos conflictos imperiales.[136]

La noción más eurocéntrica y "genealógica" de Smith sobre los "orígenes étnicos de las naciones" puede ser vista no como un concepto antropológico riguroso de la etnicidad, sino como la repetición mitopoética del nombre de la nación (más notablemente, "Francia" y "Alemania") en el discurso histórico europeo.[137] El discurso de Lorente se adelanta a los discursos

---

136. Sobre la deuda de Anderson con Renán y sobre los conceptos "antigenealógicos" y "genealógicos" de la nación, véase: Palti, Elías. Ob. cit. Este autor sostiene que Renán es un puente entre las posturas "genealógicas" de la nación, imperantes en el siglo XIX, y las "antigenealógicas", imperantes en el XX. Dado que Anderson revive los conceptos de Renán, su mirada también es un puente entre las posturas más claramente antigenealógicas, tales como las de Ernst Geller, y las genealógicas, incluidas en la mirada primordialista de Smith. Esta conexión surge, en parte, porque en la lectura de Anderson, aunque las naciones escriben sus propias autobiografías o genealogías, estas historias son parcialmente derivadas de los "sistemas culturales" previamente administrados desde centros remotos de "reinos dinásticos" y comunidades religiosas "sagradas" o ecuménicas. Anderson anota que sus reflexiones sobre los orígenes de las naciones empezaron cuando intentaba entender la sangrienta guerra entre dos regímenes marxistas poscoloniales en el sudeste asiático: Camboya y Vietnam.

137. Su definición de nación la concibe como "una comunidad nombrada de historia y cultura, que posee un territorio y una economía unificados, un sistema educativo masivo y derechos legales comunes" (en su *The Etnic Origins of Nations*. Oxford, Reino Unido: Blackwell, 1986, p. 334). Esta definición es obviamente anacrónica y acumulativa, pues fácilmente podemos encontrar comunidades nombradas de historia y cultura sin

de Anderson (o Renan) y a los de Smith, pues revelaba que el nombre de las antiguas naciones vive en cuanto sea el nombre contemporáneo del futuro de la comunidad política imaginada. Enganchando un concepto al discurso de Lorente, podríamos proponer una teoría de la nación centrada en el sujeto: la nación es aquel sujeto político imaginado cuyo nombre es "nuestro por siempre".

Esta teoría tiene algunas ventajas. Entre ellas, su potencial para restarle importancia a la aporía inherente a la teoría de la soberanía popular. Como anota Palti, esta aporía fue registrada agudamente en los actos y el discurso de la independencia y la democracia en la América poscolonial.[138] La aporía en cuestión puede ser formulada de la siguiente manera: la soberanía popular evoca un nudo o *impasse* conceptual en que demanda que sus ciudadanos también sean sujetos de su propia soberanía. En otros términos, los ciudadanos, cuya libertad deriva de la pertenencia nacional al "pueblo", al mismo tiempo se ven privados de esa libertad individual a manos de la (rousseauniana) "voluntad general" del pueblo. Esta aporía está al centro de las narrativas ontogénicas e historicistas de la nación y el pueblo.

¿Cómo así los ciudadanos recientemente liberados (en este caso, los criollos) ceden su soberanía personal a la voluntad general de un pueblo históricamente tiranizado y, por ello, débil e ignorante (en este caso, la mayoría india)? ¿Qué es primero? ¿La soberanía del ciudadano o la voluntad general del pueblo, depositada en el mismo ciudadano? De hecho, las formas "mixtas" de gobierno republicano y los severos límites a la ciudadanía son la respuesta institucional o estatal a esta aporía. En el corto plazo, sin embargo, estas preguntas se reflejaron en los actos de habla de la independencia, pues "la nación" y "el pueblo" no podían existir como sujetos soberanos hasta que fueran nombrados así, declarados en actos simbólicos de habla

---

"territorio unificado"o sin el resto (este es el tipo de error que la teoría de Anderson evita), pero el punto es que la teoría de Smith remite a los orígenes nominacionales de la comunidad, punto en el que sus antiguas "etnicidades" retroceden hasta el denso aire del discurso y de lo que Peralta llamaba "genealogía política generativa" (véase el capítulo 3). Para una crítica sumaria de las mitologías étnicas de los discursos sobre los orígenes nacionales en Europa, véase Geary, Patrick J. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

138. Palti, Elías. *Aporías: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2001; y *El tiempo de la política: el siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

(de allí el bautismo político de San Martín de los "peruanos") y legalizados en asambleas constitucionales.

Este poder constituyente fundacional estaba investido de autoridad, por supuesto solo en la medida en que estuviera basado teóricamente en la soberanía delegada del pueblo (en la práctica, los "vecinos" o "notables" de los pueblos del Perú). Consecuentemente, "la nación" y "el pueblo" tenían que ser inventados o prefigurados, y luego convocados como fuentes de legitimidad política, y el discurso historicista brindaba este "servicio patriótico" en la forma de una genealogía u ontogenia, pero también en la forma, como hemos visto, de conceptos tales como "donde no hay nada surge la verdad" y la labor poscolonial de olvidar. Sin embargo, esta genealogía u ontogenia, dependiendo del caso, así como los trabajos poscoloniales de olvidar y llenar "la nada" colonial, se basaban inevitablemente en el discurso dinástico imperial del Antiguo Régimen, en parte porque ese discurso brindaba una historia de soberanía y sufrimiento nacionales más antigua, confirmando así la existencia histórica y promesa futura de "el Pueblo". Entre las narrativas historicistas poscoloniales del Perú, la de Lorente fue la más efectiva y fundadora, pues unió, bajo la magia soberana del nombre propio del Perú, la república, el pueblo, la nación, el reino, la dinastía y el país. En su discurso, todo esto sería un tiempo, un lugar, una teoría, un sujeto: el de la historia peruana.

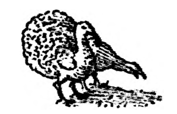
La profundidad y longevidad de la narrativa unificadora o historicismo figurativo de Lorente descansa, precisamente, en sus homologías o armonías, en particular en la unisonancia de "Perú" (patria, país) y "peruanos" (pueblo, nación). De hecho, la tarea del historiador para Lorente era lograr este efecto mimético como "modo de verdad", pues "lo que el historiador de la cultura peruana no debe perder nunca de vista es la armonía entre todos los elementos civilizadores; el todo orgánico, que constituye la civilización, ha de reaparecer distintamente en el conjunto armonioso de su historia".[139] Era el "conjunto armonioso de su historia" el que perduraba inclusive si no era reconocido como tal o tal vez por ello, precisamente porque constituía el "alma" o teoría subyacente del Perú comonación antigua, soberana y contemporánea.

Para Lorente la historia peruana no era un peso que cargar, ni un obstáculo para el progreso, y uno puede decir lo mismo sobre la legibilidad de sus

---

139. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana...*, p. 21.

historias. Eran agradables a los ojos y estaban llenas de lecciones "prácticas" y "morales". Más aún, las historias de Lorente no solo estaban comprometidas con los debates políticos nacionales del Perú, sino también con el lenguaje y deseos globales de la "Edad Contemporánea de las Revoluciones". Pero estos lenguajes y deseos habrían de cambiar rápidamente luego de la devastación producida por la Guerra del Pacífico. Este conflicto enterraría el nombre de Lorente, su historia y su república. Lo que Michel de Certeau llamó una "labor de muerte y labor contra la muerte" comenzaría de nuevo. Pero como en toda labor historiográfica, las palabras de los muertos dejarían su marca retórica en las de los vivos.



Capítulo 7

El fin de la historia peruana del Perú

> Necesitamos una historia peruana del Perú [...]. Historia peruana del Perú quiere decir una historia que estudie el pasado de este país desde el punto de vista de la formación del Perú mismo [...] hay que insistir en la auténtica historia "del" Perú, o sea del Perú como idea y como entidad que nace, crece y se desarrolla [...]. El personaje más importante de la historia peruana es el Perú.
>
> Jorge Basadre, *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú* (1947)

Aunque ha habido muchos historiadores talentosos en el escenario de las letras peruanas del siglo XX, Jorge Basadre Grohmann (1903-1980) fue claramente la figura dominante. Hoy es celebrado universalmente como el historiador más sagaz y representativo del país, y comúnmente se le considera "nuestro historiador de la República". Llevan su nombre bibliotecas, avenidas y colegios. El 2003 fue nombrado oficialmente "el año de Basadre" en el Perú y prácticamente toda institución cultural limeña importante organizó un homenaje.[1] La Universidad Nacional de San Marcos publicó una

---

1. No existe un estudio sistemático sobre Basadre, pero varios académicos peruanos han reflexionado sobre aspectos de su obra. La celebración del centenario ha promovido la publicación de varias conferencias sobre ella. Véanse: Macera, Pablo. *Conversaciones con Basadre*. Lima: Mosca Azul, 1979; Flores-Galindo, Alberto. "Jorge Basadre o la voluntad de persistir". En *Allpanchis* 14: 16, 1980, pp. 3-8; Chocano, Magdalena. "Ucronía

nueva y atractiva edición de su primer trabajo académico, *La iniciación de la República* (1929-1930), mientras que el Congreso de la República encargó una nueva antología de sus principales ensayos bajo el título de *Memoria y destino del Perú*.[2] Para no quedarse atrás, la presidencia rebautizó una de las salas del Palacio de Gobierno con su nombre, mientras que el Banco Central de Reserva aseguró que la penetrante mirada de Basadre debía encontrarse con la de aquellos afortunados peruanos que tuvieran en sus manos un billete de cien nuevos soles.

El aura de Basadre, sin embargo, se extiende bastante más allá del alcance ordinario del Estado y las instituciones culturales. Muchas de sus frases y conceptos clave, tales como el *Perú posible*, el *Perú problema*, el *país profundo*, el *país legal* o *la promesa del Perú*, ahora circulan como parte del sentido común en relación con la identidad y el muy debatido "problema nacional" del Perú. Intelectuales, presidentes, periodistas, taxistas, expertos, pedantes y empleadas domésticas constantemente recurren a esas memorables frases y conceptos. Todos son profundamente historicistas y, en su conjunto, forman algo así como un credo nacional.

Mi lectura crítica del pensamiento historicista de Basadre busca ser algo más que un ejercicio académico. El pensamiento y el lenguaje de Basadre son lo más cercano a un mapa mental de la imaginación histórica peruana del siglo XX. Hoy el renovado interés por su pensamiento responde, una vez más, a un deseo de posguerra de imaginar un futuro nacional promisorio con un pasado positivo. En este caso, la crisis es cercana: en las décadas de 1980 y 1990, la sociedad civil peruana fue desgarrada por la insurgencia, la contrainsurgencia y la dictadura, y decenas de miles fueron muertos y cientos de miles forzados a desplazarse. Esta crisis afectó y reafirmó los discursos históricos recibidos, tales como los del marxismo, el indigenismo y el

---

y frustración en la conciencia histórica peruana". En *Márgenes* 1: 2, 1987, pp. 43-60; Iwasaki, Fernando. *Nación peruana: entelequia o utopía: trayectoria de una falacia*. Lima: Centro Regional de Estudios Socio Económicos, 1988; Maticorena Estrada, Miguel. *Nación e historicismo de Jorge Basadre*. Lima: Asociación de Docentes Pensionistas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003; O'Phelan, Scarlett y Mónica Ricketts (eds.). *Homenaje a Jorge Basadre: el hombre, su obra y su tiempo*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2004; Pantigoso, Manuel (ed.). *Cátedra Basadre*. Lima: Editorial Hozlo, 2004; y el número especial de *Historia y Cultura* 25 (2004).

2. Yepes, Ernesto (ed.). *Jorge Basadre: memoria y destino del Perú*. Lima: Congreso de la República, 2003.

historicismo peruanos. Sin duda, la secuela de esta crisis es la ocasión para la escritura del presente libro.

Aquí me interesan más las implicaciones teóricas del pensamiento de Basadre, entendido como una forma poscolonial del "historicismo finalista". Su discurso y su deseo se basaban en una profunda afirmación del sujeto llamado "Perú", tanto que insistía que si este fuera a alcanzar su "auténtico destino", necesitaríamos tener una "historia peruana del Perú". Sin embargo, sostendré que el sujeto llamado "Perú" siempre ha tenido esa historia. El llamado historicista por una historia propia y reflexiva de, y para, el Perú en realidad anuncia el final aporético de la "historia peruana del Perú", no su inicio. Esto es así porque la obra de Basadre revela que el "Perú" no es más que una apuesta perpetua y cotidiana por apuestas anteriores en el nombre propio. El "fin" del Perú es no acabar. Al revelar esta aporía del historicismo, el pensamiento de Basadre en realidad vuelve al "Perú" a sus orígenes: al abismo de la historia.

La apuesta de Basadre

El pensamiento historicista de Basadre fue, en muchos sentidos, una catacresis peruana de dos proposiciones o apuestas filosóficas. La primera era la tan citada máxima del historiador italiano Benedetto Croce (reutilizada luego por R.G. Collingwood, a quien a veces equivocadamente se le atribuye), a saber, que "la única verdadera historia es la historia contemporánea".[3] La segunda era la famosa apuesta del sabio francés Blaise Pascal, de que aunque la existencia de Dios no podía ser probada definitivamente, era más ventajoso apostar que sí existía, pues la apuesta positiva abría un número infinito de posibilidades para una existencia feliz, mientras que la apuesta en contra de Dios solo proveía posibilidades finitas.

A inicios del siglo XX en el Perú, la recién acuñada máxima de Croce era cualquier cosa menos obvia, y la apuesta de Pascal podía atraer burlas fácilmente. El Perú aún sufría las consecuencias de la humillante derrota a manos de Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1883); los intelectuales peruanos notables del periodo caracterizaban la historia poscolonial

---

3. Basadre, Jorge. *La iniciación de la República*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002 [1929-1930], p. 47.

republicana (1821-1878) como un desastroso fracaso nacional que sería mejor olvidar. El futuro no podía estar basado en ese pasado. Nadando contra la corriente, Basadre propuso una interpretación de la historia contemporánea del Perú que era positiva, filosófica y orientada hacia el futuro. Esta propuesta, sin embargo, suponía el vacío de muerte o abismo de historia que había abierto el "desastre" nacional de la Guerra del Pacífico y que habría de separar el "nuevo" siglo XX del Perú, de su antiguo y fenecido siglo XIX. Para decirlo en breve, el proyecto de Basadre requería la rehabilitación de una "historia contemporánea" que en ese momento no era contemporánea para muchos peruanos.

La máxima de Croce (que sirvió de epígrafe a la primera historia de Basadre, *La iniciación de la República*) resumía la irónica defensa del filósofo italiano de la verdad afirmativa de las acciones y las palabras humanas en la historia.[4] En el pensamiento de Croce, "lo histórico" o, de hecho, la "historia" no solo es el producto humano de acciones y palabras, sino que es *todo* lo que hay.[5] La apuesta pascaliana de Basadre (*apuesta por el sí*) para las implicaciones peruanas de la proposición de Croce —es decir, que la historia contemporánea o republicana debe ser verdad en un sentido reflexivo, por lo que no sería bueno alejarse de ella— se convirtió en una frase clásica que señalaba una afirmación moral y crítica de la "promesa" y el "destino" contemporáneos del Perú. Más aún, y como insistió Basadre en varias oportunidades, su apuesta era una proposición "todo o nada", pues "la historia es lo único que poseemos de común".

La máxima croceana y la apuesta pascaliana también eran afirmaciones morales de cómo Basadre entendía su propia vida y obra. La historia personal del historiador es emblemática de la historia política e intelectual del Perú del siglo XX. Hijo de un comerciante criollo relativamente bien conectado y de una educada madre alemana, Jorge nació en 1903 en un hogar acomodado e ilustrado, situado en la plaza central de la Tacna ocupada por chilenos. Luego de la victoria de Chile en la Guerra del Pacífico, Tacna —una villa de comerciantes y minifundistas en la desértica costa sureña—

4. White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975, pp. 375-425.

5. Roberts, David D. *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*. Berkeley: University of California Press, 1987. El concepto de "lo histórico" o *Historik* fue avanzado primero por Wilheim Dilthey y luego modificado por Johann Gustav Droysen.

resistió exitosamente la "chilenización", y la "Heroica Ciudad" fue reincorporada al Perú en 1931. Después de una prolongada espera que llevó a un frustrado plebiscito, se estableció un nuevo límite nacional justo al sur de Tacna, pero, para el desagrado de los peruanos, al norte del ahora experuano puerto de Arica. El patriota padre de Basadre no vivió para disfrutar el tan esperado día de la repatriación. El joven Jorge dejó su ocupado pueblo natal en 1912 y se mudó con su madre a la capital peruana, donde estudiaría en el exclusivo Deutsche Schule, que se convertiría después en el hoy renombrado colegio Humboldt.

A pesar de su actual estatus canónico como gurú de la República y arquitecto o maestro constructor de la historiografía peruana, la juventud de Basadre en la Tacna ocupada y, de acuerdo con su propia versión, su marginalidad inicial como migrante y estudiante provinciano en la Lima metropolitana llevaban la ambivalente marca del desplazamiento o exilio interno. Bajo la dureza y el aislamiento de la ocupación chilena, el joven Basadre había imaginado (al menos retrospectivamente) una "Patria invisible", la que le había sido relatada en historias y que había leído en libros.[6] Ya mayor, Basadre asociaría esta patria literaria e imaginaria con los irrigados campos de los alrededores de Tacna que limitan con el desierto. Ya tarde en su vida, el historiador reflexionaría sobre su juventud:

> Un importante elemento de mi primera formación intelectual proviene de los días de mi niñez en Tacna. Es el sentimiento de la "Patria invisible", el concepto del Perú como símbolo. De niño el Perú fue para mí, como para muchos, lo soñado, lo esperado, lo profundo; el nexo que unía a la lealtad al terruño y al hogar que invasores quisieron cortar, la vaga idea de una historia con sus fulgores y sus numerosas caídas y la fe en un futuro de liberación [...]. Aprendimos a amar al Perú divisándolo en esos nebulosos horizontes y en los polvorientos caminos de los libros.[7]

La soñadora y libresca experiencia de una Tacna casi perdida se parece en algo al sentido de dilema nacional para la Francia (y Alemania) de Alsacia-Lorena de Ernest Renán a fines del siglo XIX. Reflexionando sobre este

---

6. Pantigoso, Manuel. "Basadre, el Perú y el libro: lo visible de lo invisible". En su *Cátedra Basadre*. Lima: Editorial Hozlo, 2004, pp. 141-170.

7. Basadre, Jorge. *La vida y la historia*. Lima: Industrial Gráfica, 1975, pp. 110-111.

dilema, y en respuesta a pensadores racialistas europeos, Renán propuso que la nación era un "plebiscito cotidiano" y "principio espiritual" basado en la memoria y el olvido. Veremos que Renan ejerció una influencia importante sobre Basadre, y que la vida adulta y vocación del historiador peruano bien puede ser leída como un "plebiscito cotidiano" sobre la pregunta que surgió, en retrospectiva, de su temprana experiencia de Tacna. ¿Persistiría el Perú o era solo un sueño libresco? ¿Era posible que el sueño libresco fuera la base de una existencia nacional firme?

Aunque prestados del pensamiento historicista europeo, muchos de los conceptos históricos clave de Basadre parecen reflejar su experiencia retrospectiva en Tacna, ahora proyectados a escala mayor en el lienzo del Perú. Que Tacna hubiera permanecido peruana y Arica se hubiera convertido en chilena le sugería que los Estados podían moldear nacionalidades en contra de la voluntad del pueblo; que, en breve, un Estado o *país legal* podía imponer esquemas que no correspondían con las aspiraciones históricas verdaderas de la nacionalidad o del *país profundo*.

Durante un breve pero decisivo periodo (1917-1918), Basadre atendió el principal liceo público del Perú, el colegio Guadalupe, cuyo currículum liberal había sido diseñado en la década de 1840 por Sebastián Lorente, el español de nacimiento y fundador de los estudios históricos universitarios en el Perú republicano. Después de leer su primer ensayo histórico en la ceremonia de graduación del Guadalupe (sobre el doloroso pero heroico tema de la defensa y caída de Arica a manos chilenas), Basadre obtuvo el doctorado en Letras en la Universidad de San Marcos (1919-1927), donde, una vez más, Lorente, como decano fundador de la facultad de Letras, había fundado el estudio profesional de la historia peruana. Consiguió trabajo rápidamente como asistente en la Biblioteca Nacional, donde trabajó entre 1919 y 1930, bajo la tutela del historiador Carlos Wiesse, pupilo estrella de Lorente y paisano tacneño. Basadre pronto se convertiría en director de la Biblioteca de San Marcos y, luego de estudiar bibliotecología en los Estados Unidos con una beca de la Fundación Carnegie, ascendió al puesto de director de la Biblioteca Nacional del Perú.

Viajó a la Alemania de entreguerras y a España en la década de 1930, y se le concedieron varias becas para estudiar, escribir y enseñar en los Estados Unidos y en Francia. Estas incluían becas de la Organización de Estados Americanos para trabajar en la Colección Hispana de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, una beca de la Fundación Rockefeller para

continuar su *Historia de la República del Perú* para que incluyera el siglo XX, y un financiamiento de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura a mediados de la década de 1950 para participar en un proyecto editorial colectivo sobre la historia mundial del siglo XIX, que lo llevó a Francia, donde intercambió ideas con los historiadores de los Anales. En los intervalos entre sus viajes y estudios, Basadre ocupó dos veces el cargo de ministro de Educación.[8]

En *La iniciación de la República* Basadre utilizó la máxima de Croce para su tarea inmediata, que era llamar la atención de los peruanos olvidadizos sobre el vital significado de la historia de una época que en ese momento parecía menos admirable y merecedora de estudio que el "glorioso Perú" de los incas o el "Perú majestuoso" de los virreyes. La oscura nube de la posguerra ensombrecía la historia de la República, y la valiente pluma de Basadre se abriría paso entre ella:

> Hay, sin embargo, una leyenda negra sobre la época republicana, aumentada acaso por la propaganda de González Prada como reacción contra los hombres y contra los métodos que permitieron el Desastre del 79. Según esta leyenda, la República fue una cueva de bandoleros. No sentenciemos tan fácilmente a desórdenes y errores que no dejaron de estar acompañados de esfuerzos meritorios y sinceros. No hagamos a nuestra República el homenaje de mirarla como una reproducción de Liliput mezclada con los vicios de Sodoma.[9]

El contexto de la reivindicación de la República hecha por Basadre era la conmemoración del centenario de la independencia del Perú (1921-1924) bajo la "Patria Nueva" de Augusto Leguía (1919-1930). Este acontecimiento multifacético erigió una cantidad de monumentos a la independencia y marcó a la generación de Basadre profundamente. Aunque la "generación de 1900" de la posguerra fue la primera en reclamar para sí el manto modernista del "nuevo" siglo XX, la generación del centenario de Basadre vivió y escribió conscientemente bajo este significante maestro.[10] De manera notable,

---

8. La revisión de Basadre de la *Historia de la República del Perú* produjo la quinta edición de esa obra. Desde entonces han aparecido varias ediciones póstumas.

9. Basadre, Jorge. *La iniciación de la República*..., p. 51.

10. La generación de 1900 incluía a José de la Riva-Agüero, Víctor Andrés Belaúnde y los escritores Francisco y Ventura García Calderón, radicados en París.

el peruano "nuevo" de ambas generaciones era un "después" de posguerra que acarreaba una crisis de razón, pues muchos de los intelectuales peruanos habían perdido fe e interés histórico en la República y sus principios fundadores. Como veremos, el historicismo de Basadre restauraría la razón del Perú republicano, aunque en un nuevo lenguaje "social".

El círculo hermenéutico de Basadre

Podría decirse que, en el Perú, el siglo XIX llegó a su fin con la "experiencia de desastre" de la Guerra del Pacífico (1879-1884) y que su historia intelectual del siglo XX empezó con los diagnósticos realizados en la posguerra sobre su "fracaso nacional" a fines de la década de 1880. Si aceptamos estas premisas, entonces podemos estar de acuerdo con que fue el fiero polemista Manuel González Prada (1844-1918) quien, pregonando desde las cenizas de la muerte y derrota, inició el nuevo siglo de pensamiento histórico en el Perú:

> La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre... Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal.[11]

Para González Prada, sin embargo, no era solo el "indio jorobado" de la sierra el que era un siervo medieval. "Nosotros", es decir, los "criollos y mestizos de la costa", también éramos "siervos", porque, en la guerra con Chile, "nosotros" seguimos ciegamente a uno u otro general peruano en vez de congregarnos alrededor de "la nación". González Prada llegó a afirmar que "no forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios" que habitan el interior andino.[12] Esta era la "nación real", la que, de dársele los recursos adecuados, redimiría

11. González Prada, Manuel. "Discurso en el Politeama". En su *Pájinas libres*. París: Dupont, 1894, pp. 72-73.

12. Ibíd., l. cit.

al Perú. La receta era simple: darle a cada indio peruano una escopeta, para así rehacerlo a la jeffersoniana imagen del "granjero pionero" norteamericano difundida por su contemporáneo José Martí.

De muchas maneras, González Prada fue el punto de referencia intelectual de la generación del centenario y fue adorado y despreciado. Lo que distinguía más claramente, por ejemplo, la visión del Perú del brillante y polémico José Carlos Mariátegui (1894-1930) de la de Basadre es que el socialista abrazaba el tono de denuncia de González Prada, su hermenéutica de sospecha y su narrativa de fracaso nacional, combinado con un espíritu desafiante, neopositivista y revolucionario. Por el contrario, Basadre construyó su proyecto afirmativo en oposición a ese tono, hermenéutica, narrativa y espíritu, aunque también apreciaba su atractivo analítico y político.[13] En ambos casos, González Prada fue indispensable: una figura de posguerra, oscura y profética, del "nuevo Perú".

Siguiendo las propuestas de Wilhelm Dilthey y Paul Ricoeur, el tono interpretativo de González Prada podría ser asociado a la "hermenéutica de la sospecha", mientras que la de Basadre a la "hermenéutica de la fe". Como anota Ricoeur, la hermenéutica de la sospecha es indispensable para desenmascarar los intereses de clase y la ideología de los textos, pero como método de lectura se empobrece si carece, como contraparte, de una hermenéutica de la fe que suspenda la incredulidad, al menos temporalmente, para que el texto pueda devenir en el mundo que habita el lector o intérprete.[14] En la

13. Por ello, Basadre hace una clara distinción entre los dos. "Entre [González] Prada y José Carlos Mariátegui hay una diferencia radical", escribió Basadre (1931: 170). "Prada encarna el pensamiento burgués en rebeldía, en crisis; y Mariátegui la anunciación del escritor proletario. Prada fué un hombre de preguntas y de problemas; Mariátegui hombre de respuestas y de soluciones". Basadre tampoco consideraba a Mariátegui como un verdadero intelectual, sino como "periodista" y "agitador". Por ello, escribió: "Su posición no es, pues, la de un intelectual propiamente dicho: el intelectual, ante todo, siente la voluptuosidad del problema, de la pesquisa en sí: es un hombre de interrogaciones. La posición de Mariátegui es la de un agitador, está llena de proselitismo; se sabía siempre adónde iban a parar sus reflexiones como en las películas yanquis se sabe que todo concluye en boda; es la posición de un hombre de respuestas. Como hombre de respuestas, estudió la realidad peruana para hallar soluciones" (Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad: ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*. Lima: Rosay. 1931, pp. 197-198).

14. Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Action, Language, and Interpretation*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1981.

misma dirección, Hans-Georg Gadamer sostiene que todo estudio hermenéutico empieza con una sospecha inicial sobre el mundo, pero que el único mundo y ser que podemos conocer y con el que podemos comunicarnos con fluidez es el propio lenguaje.[15]

El historicismo de Basadre parece registrar estas consideraciones de los giros "lingüísticos" y "hermenéuticos" de la filosofía del siglo XX. Estos le deben mucho a Gadamer y su mentor, Martin Heidegger, cuyos escritos ejercieron influencia en Basadre. Tomando las consideraciones de Gadamer y algunos elementos del esquema de Ricoeur, el historicismo de Basadre podría ser caracterizado como una hermenéutica de fiel sospecha, pues la sospecha inicial o investigación crítica siempre está ya investida en una afirmación del ser u ontología literaria llamada Perú. Por el contrario, el discurso de González Prada se aprovecha de una hermenéutica de fe sospechosa, pues su mordaz crítica está enteramente investida de la denuncia de un Perú "leproso" que requiere fe en una cura radical.

En un nivel más profundo y figurativo, lo que unía los discursos de González Prada, Mariátegui y Basadre era la noción compartida de que el sujeto nacional llamado Perú estaba dividido. Aunque, como veremos, las divisiones imaginadas del sujeto nacional fueron configuradas de maneras diferentes (en líneas geográficas, raciales, biomédicas o culturales historicistas), fue la noción del sujeto nacional dividido lo que distinguió al historicismo peruano de posguerra del historicismo republicano de Sebastián Lorente. Este cambio de un historicismo "genealógico" y evolucionista, a un historicismo "antigenealógico" y dialéctico también es visible en el pensamiento de los historicistas franceses y alemanes de la época (por ejemplo, en el cambio entre Ernest Renán y Otto Bauer, es decir, entre la década de 1880 y la de 1920). En el caso peruano como en los europeos, estos cambios reflejaban respuestas intelectuales de posguerra a crisis nacionales. En ambos casos, las narrativas historicistas de la nación continuarían, a pesar de la "crisis del historicismo", sirviendo de base y apoyo a las narrativas antigenealógicas o historicistas tardías de la nación del siglo XX.[16]

---

15. Gadamer, Hans-Georg. "The Hermeneutics of Suspicion". *Man and World* 17, 1984, pp. 313-323; y *El giro hermenéutico*. Traducción del original francés de Artura Parada. Madrid: Cátedra, 2001.

16. Palti, Elías José. *La nación como problema: los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003; y Kelley, Donald. *Frontiers of History: Historical Inquiry in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press, 2006.

El hecho de que González Prada fuera indispensable para la "nueva" generación de intelectuales peruanos no solo tenía que ver con el tono polémico de su retórica, sino con el nuevo lenguaje sociológico del diagnóstico, el que ahora ganaba prestigio en el discurso histórico peruano. Este lenguaje fue constitutivo del entorno de interpretación propio de la posguerra o, para usar la terminología de Dilthey, del "círculo hermenéutico" al que se dirigían los textos de Basadre y en el que habitaban.

Uno de los conceptos clave de este nuevo lenguaje sociológico era el de "feudalismo". En el Perú, el lenguaje del "feudalismo" proveyó un arsenal de conceptos críticos que ayudarían a desplazar la historia filosófica y genealógica de la "civilización peruana" de Lorente —en la que, como vimos en los capítulos 5 y 6, el Perú había escapado de los problemas de la "Edad Media" de Europa a través del paso repentino de lo "Antiguo" a lo "Moderno" colonial—. Ahora, por el contrario, el Perú estaba atrapado en un incesante "medieval" y dialéctico "espíritu feudal" que impedía su progreso hacia la moderna unidad nacional.

En Europa, el feudalismo fue teorizado, por un lado, como la base de la propiedad de la libertad moderna; y, por el otro, como la "etapa" necesaria en el camino hacia el capitalismo, y de allí, hacia el socialismo. En el Perú, el discurso sobre el feudalismo se centró en la "hacienda feudal", que estaba inevitablemente vinculada al discurso sobre "el indio" o "la comunidad campesina indígena" o ayllu, que, se consideraba, había sufrido marginalización y explotación en manos de retrógrados terratenientes "feudales" o "gamonales". En la mayoría de los casos este feudalismo colonial de los terratenientes o el "semifeudalismo" poscolonial de los gamonales fue visto como un severo impedimento para la formación del capitalismo y el nacionalismo moderno en el Perú. Hacia la década de 1920, la noción de un persistente feudalismo y sus vínculos con la suerte del indio se convirtieron en el "problema social" y "cuestión nacional" central del Perú.

Una notable contribución a la definición peruana de este "problema" fue el breve y polémico texto de González Prada "Nuestros indios", escrito en 1904 pero publicado por vez primera para el centenario de la decisiva batalla de Ayacucho, celebrado en 1924. De muchas maneras, este opúsculo era una típica denuncia del mal gobierno español que seguía las trazadas líneas del discurso de la leyenda negra. Localizaba los problemas del Perú en el servilismo y la ignorancia inmemorial de los indios, la que se había manifestado, o al menos eso parecía, durante la Guerra del Pacífico. Parafraseando

los comentarios del genio literario peruano Ricardo Palma, González Prada declaraba que, para el servil e ignorante indio, la guerra con Chile era "una contienda civil entre el General Chile y el General Perú".[17]

En 1904, la posición de González Prada era de hecho polémica, pero no era nueva ni tampoco aceptada por todos; algunos aspectos de esa posición eran compartidos por el influyente ensayista y editor periodístico Luis Carranza, cuyos textos circularon ampliamente en la década de 1880. Notablemente, las posiciones de Carranza y otras posturas positivistas similares fueron rápidamente atacadas y fácilmente rechazadas y consideradas infundadas hacia y en 1885, cuando la sangre del campo de batalla aún estaba fresca. En 1885, en la notable publicación periódica peruana *La Revista Social*, José Antonio Felices arremetió contra estas posturas positivistas y denunciatorias, como lo habían hecho Félix Cipriano Zegarra y Sebastián Lorente antes de él (véase el capítulo 6).[18] En vísperas de la Guerra del Pacífico, Lorente había insistido que todas esas "declamaciones ya frías" sobre la estupidez o la naturaleza no patriótica de los peruanos indígenas contemporáneos no eran más que "la vieja calumnia de las razas opresoras contra las razas oprimidas".[19] Citando conflictos anteriores, Lorente sostenía que los verdaderos "rasgos" de los indios del Perú "se revelan en la forma de un valor sereno en el campo de batalla", donde habían demostrado "abnegación sublime" por la patria.[20]

Algunos escritores peruanos miraban con simpatía la campaña de resistencia y el régimen posterior a la guerra de Andrés Avelino Cáceres, y sabían de primera mano que las guerrillas de indios eran las que en realidad habían luchado ferozmente, inclusive sufriendo inmensas pérdidas, contra las tropas chilenas (y peruanas no patrióticas).Para muchos de estos críticos estaba claro que el Perú no había perdido la guerra porque a los indios les faltara instinto patriótico. Hacia 1924, sin embargo, las polémicas frescas sobre la Guerra del Pacífico se estaban convirtiendo en "historia"; y, por

17. González Prada, Manuel. "Nuestros indios". En sus *Obras*. T. II. Lima: Ediciones Cope, 1985 [1924], p. 208.

18. Véase: Felices, José Antonio. "El soldado peruano". *La Revista Social*, 1 de agosto de 1885, pp. 3-7.

19. Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana*. Lima: Gil, 1879, pp. 38-39.

20. Ibíd., p. 39.

ello, el dudoso ensayo de González Prada encontró nueva vida. Además del olvido, el ensayo se benefició de su audaz llamado a la acción, que rompía con el tono filantrópico de anteriores discursos republicanos sobre el indio. En la década de 1860, este se hallaba representado por la *Sociedad Amiga de los Indios* de Juan Bustamante, de la que Lorente fue secretario y vocero.

De acuerdo con González Prada, "la condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores". La antigua solución "liberal" de la "educación" ahora era rechazada. El existente patriotismo militante de los guerrilleros indígenas era olvidado, tal como el activismo de la Sociedad Amiga de los Indios. Ahora, con una parcela de tierra y un rifle, al estilo norteamericano, se lograría el objetivo (González Prada 1985 [1924]: t. II, 209).[21]

Luego de las Revoluciones mexicana y rusa, sin embargo, la tierra y el rifle adquirirían nuevos significados en la imaginación histórica de los intelectuales peruanos. En 1927, Mariátegui adoptó la posición desafiante de González Prada, pero le añadió un socialismo revolucionario que encontraba su "raíz y causa" en el ayllu y en el "socialismo" del Estado inca. Pero fue Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) quien hizo etnográficamente viable y económicamente practicable el sueño socialista de Mariátegui, o, al menos, eso parecía.

De hecho, *Nuestra comunidad indígena* de Castro Pozo, también publicado en el mágico año bolivariano de 1924, era de lectura obligatoria en el Perú del centenario. Los intelectuales de la década de 1920 eran más receptivos al "socialismo inca", en parte gracias al estudio sociológico del ayllu realizado por Castro Pozo. Su estudio demostraba que el Perú no solo era la tierra de una opresión inmóvil, despótica y feudal del indio "siervo". Un "comunismo agrario", "práctico" y defensivo había sobrevivido en las comunidades campesinas andinas de la República.

El estudio de Castro Pozo de las instituciones de las comunidades contemporáneas era descriptivo y sin pretensiones; estaba basado en reportes agrícolas, observaciones anecdóticas y entrevistas, la mayor parte de las cuales estaban relacionadas con los Andes centrales, donde Lorente había

---

21. González Prada, Manuel. Ob. cit., p. 209.

escrito sus *Pensamientos sobre el Perú* en la década de 1850. El modesto "ensayo" de quinientas páginas de Castro Pozo —que, según las palabras del autor, "solamente ha desbrozado en esta selva virgen de nuestra sociología nacional"— ahora sugería que, en muchos casos, la organización comunitaria de tierras y trabajo basada en el parentesco todavía era una fuente vital de fraternidad y sustento.[22]

Las parcelas eran distribuidas a familias en usufructo y el acceso a las tierras del común estaba basado en los derechos colectivos. A los recién casados, por ejemplo, se les proveía un nuevo hogar, construido mediante el trabajo comunal. Castro Pozo observaba que "ni el Comunismo contemporáneo" había logrado hacer algo así.[23] Las comunidades andinas también habían solucionado el moderno "problema del trabajo". Aunque los dueños de plantaciones y los terratenientes "feudales" consideraban que los indígenas eran indolentes y no merecedores de confianza, Castro Pozo anotaba que cuando trabajaban en y para la comunidad (en minga), eran enérgicos y productivos. Esto se debía a lo siguiente:

> La comunidad conserva, pues, dos principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de éste con menos desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo. Los sindicatos modernos que luchan por alcanzar lo primero y los grandes economistas por resolver lo segundo tienen, en esta institución, una fuente de enseñanza y un vivo ejemplo que imitar.[24]

De acuerdo con Castro Pozo, estos "principios" habían sido cultivados por el Imperio inca, el que había guiado "las fiestas sociales o religiosas [dedicadas] al trabajo". Pero era la comunidad contemporánea el que las había "conservado" en su seno.[25]

El estudio de Castro Pozo continuaba la senda de las anteriores sociologías positivistas de Javier Prado y la "Generación de 1900", en particular de

22. Castro Pozo, Hildebrando. *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero, 1924, p. 498.
23. Ibíd., p. 32.
24. Ibíd., pp. 47-48.
25. Ibíd., p. 47.

la tesis doctoral de Víctor Andrés Belaúnde. Este último había "redescubierto" el ayllu a través de los seminarios al estilo germánico de Carlos Wiesse en la Universidad de San Marcos a inicios de siglo. Wiesse había leído y difundido las reflexiones sobre el ayllu del sociólogo comparativo alemán Alfred Cunow. Sin embargo, queda claro que fue el mentor de Wiesse, Lorente, quien adelantó la centralidad y longevidad de la primitiva comunidad andina basada en el parentesco en su *Historia de la civilización peruana* de 1879. El antipositivista Lorente, sin embargo, no había tenido un enfoque "sociológico" o positivista de la materia, y, como resultado, su apreciación historicista del "espíritu comunal" de las comunidades del Perú ahora parecía pasado de moda para la nueva generación.

Mariátegui tomó la lección de Castro Pozo sobre la tierra y el trabajo, y la utilizó para criticar el influyente libro de Louis Baudin, *El imperio socialista de los incas*, así como la popular novela histórica de Augusto Aguirre Morales *El pueblo del sol*. Como ha anotado Robert Paris, Mariátegui criticó los "apriorismos liberales e individualistas" del francés e hizo un llamado por "un poco de relativismo histórico".[26] Sin embargo, rescata a Castro Pozo, quien, desde su perspectiva, "se presenta exento de preconceptos liberales":

> Esto le permite abordar el problema de la "comunidad" con una mente apta para valorarla y entenderla. Castro Pozo, no sólo nos descubre que la "comunidad" indígena, malgrado los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo. Sostiene Castro Pozo, que "el ayllu o comunidad, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistentes, después de la conquista, sus principales factores constitutivos". En esto se presenta, pues, de acuerdo con [el antropólogo peruano Luis] Valcárcel, cuyas proposiciones respecto del ayllu, parecen a algunos excesivamente dominadas por su ideal de resurgimiento indígena.[27]

---

26. Mariátegui, José Carlos. "El problema de la tierra". En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva, 1977 [1928], p. 83. Véase: Paris, Robert. "José Carlos Mariátegui y el modelo del "comunismo" inca". En *Allpanchis* XIV: 16, 1980, pp. 9-18.

27. Mariátegui, José Carlos. Ob. cit., pp. 80-82.

Basándose en las descripciones de Castro Pozo de las comunidades indígenas contemporáneas, Mariátegui sostenía que el llamado despotismo del Estado socialista no era tal para los trabajadores comunitarios de los ayllus: "este tipo de esclavitud generalizada", escribió, "pudo constituir, para los indios, la única forma posible de libertad". Al sostener esto, y aparentemente sin ser consciente de ello, Mariátegui simplemente reiteraba la crítica historicista de Lorente al sesgo liberal de William Prescott (analizado en el capítulo 6). Al resaltar la "tendencia natural de los indígenas al comunismo" y su "espíritu comunista", el fundador del Partido Socialista Peruano se hacía eco, una vez más, aunque en otro registro político, de la lectura de Lorente del "espíritu comunal" de los antiguos y modernos peruanos.[28]

A pesar de la arremetida de la feudalidad —siempre bajo la cubierta del "liberalismo formal" de la República—, el indio salvaguardaba "su ley ancestral". Esto era así porque el "individualismo" liberal no había encontrado las condiciones necesarias para florecer en áreas rurales donde "el comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa" contra los "señores feudales". Así, citando nuevamente a Castro Pozo, Mariátegui anota que inclusive "en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista".[29]

Aunque el lenguaje de Mariátegui era a menudo historicista, indigenista y romántico, siempre ponía énfasis en la causalidad de los "procesos socioeconómicos" subyacentes en la historia. De hecho, Mariátegui se identifica sistemáticamente en sus textos maduros como "socialista" (y nunca como historiador), y los socialistas todos, por supuesto, estaban de acuerdo con que, "en última instancia", todos los "problemas" históricos y culturales del Perú eran de naturaleza "socioeconómica". Al igual que Lorente, sin embargo, el socialista entendía que el "espíritu comunista" pragmático de las comunidades agrarias debía ser transformado y movilizado, y que requería un ideal moderno o "mito" movilizador. En el caso de Lorente, ese mito era la "libertad" y su vehículo, el "espíritu comunal"; en el caso de Mariátegui,

---

28. Nótese que Mariátegui iguala "Perú" y "peruano" con lo indígena y lo precolonial; el "peruano" de Lorente ha sido naturalizado completamente en su discurso.

29. Mariátegui, José Carlos. Ob. cit., pp. 82-83.

el mito era el "socialismo" y el medio, "su ley ancestral". Este mito podía movilizar a criollos y mestizos revolucionarios a un proyecto nacional capaz de librar a los victimizados pero potencialmente "nuevos" indios de la "feudalidad" y liderarlos hacia ese audaz nuevo mundo de comunismo universal cuya vanguardia era Europa, o así lo creía Mariátegui.[30]

La visión de Mariátegui de la nación era historicista y dialéctica. El Perú era una "nacionalidad en formación" porque todavía no había resuelto su dialéctica histórica, nacida del "pecado original" de la conquista española. El Perú no estaba formado por uno, sino por dos "elementos" culturales o espacio-temporales que no habían logrado una síntesis bajo la República porque el Perú no contaba con una verdadera clase capitalista. Su élite criolla era "colonialista" y feudal, un desventurado instrumento del capital extranjero, e incapaz de construir una nación. En el esquema de Mariátegui, los dos elementos son el indígena o inca, y el español o colonial. Citando a Valcárcel, Mariátegui confirmaba la visión del antropólogo indigenista de que "la dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elaboró en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza".[31]

Como Valcárcel, Mariátegui pensaba que el Perú histórico era una "formación costeña"; el resto del Perú era una masa natural, ahistórica, a la espera de convertirse en histórica (la "verdadera nación" de González Prada). En términos teóricos, el "Perú" de Mariátegui y Valcárcel era, en esencia, un espejo colonial de la "Europa" de Hegel, que el filósofo alemán de la dialéctica había concebido como la potencial síntesis del "espíritu" del norte histórico, dinámico, "germánico" y protestante, y el del sur ahistórico, estancado, "románico" y católico.[32]

La República peruana había fracasado en su promesa de redimir al indio, sostenía Mariátegui, porque no era más que un vacío "formalismo liberal" al servicio de la "feudalidad" o "poder feudal".[33] Como tal, "el Perú

---

30. Al respecto, véase: Leibner, Gerardo. *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

31. Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. p. 205.

32. Sobre la teoría dialéctica de Europa de Hegel, véase: Dainotto, Robert M. *Europe (In Theory)*. Durham: Duke University Press, 2007.

33. Mariátegui, José Carlos. "La tradición nacional". En *Peruanicemos al Perú*. Lima: Minerva, 1975 [1925], p. 122.

es un concepto por crear", y este concepto "no podrá ser creado sin el indio". Era la tarea histórica hegeliana de su generación "revolucionaria" hacer un "nuevo Perú" con el indio que así uniera la indígena, ahistórica y antigua sierra con la criolla, histórica y moderna costa. En esta reivindicación revolucionaria del indio, escribió Mariátegui, "consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social —feudalidad, gamonalismo—, pero batido para siempre como espíritu. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición".[34]

Esta "revolución" imaginaria del indigenismo lleva al socialista peruano a una apreciación historicista del indio como "una raíz, como una causa, jamás como un programa". Como "una raíz" el indígena era "en parte inmutable", una masa demográfica "encorvada". Las políticas liberales que buscaron darle propiedad no habían podido energizarlo, porque "el indio nunca se ha sentido menos libre que cuando se ha sentido solo". Por el contrario, el indio encuentra, en comunidad, una defensa colectiva contra los terratenientes feudales; pero como consecuencia de su postura "encorvada" y defensiva, es "melancólico y nostálgico"; y, por ello, no está inclinado a la revolución. A diferencia del dinamismo de la civilización occidental,

> En las sociedades asiáticas —afines si no consanguíneas con la sociedad inkaica—, se nota en cambio cierto quietismo y cierto éxtasis. Hay épocas en que parece que la historia se detiene. Y una misma forma social perdura, petrificada, muchos siglos. No es aventurada, por lo tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. Le ha vuelto un poco más melancólico, un poco más nostálgico. Bajo el peso de estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas en el fondo oscuro de su alma casi no ha mutado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral.[35]

El lenguaje historicista y orientalista de Mariátegui era bastante común para el periodo y representa, de alguna manera una regresión de la narrativa híbrida (orientalista y occidentalista) de Lorente sobre los incas y el alma

34. Ibíd., p. 121.

35. Mariátegui, José Carlos. "El proceso de la literatura". En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 336.

del Perú. Como Basadre, Mariátegui empleaba una narrativa filogenética de apogeo y caída a su sujeto, como lo revela este pasaje:

> Hasta la Conquista se desenvolvió en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos [...]. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales. Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción [...]. [Luego] El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este periodo, España se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal.[36]

La caracterización de Mariátegui del Perú colonial como "feudal" se basaba en la noción —también expresada por Juan Espinosa, José Martí y Manuel González Prada— de que los españoles, en realidad, no habían "colonizado" el Perú, como supuestamente lo habían hecho los británicos en Nueva Inglaterra (un hecho admirable), sino que se habían limitado a "conquistarlo" y "esclavizarlo". España había sido muy débil para colonizar efectivamente su Imperio, por lo que este había sido una mera "empresa militar y eclesiástica más que política y económica". A diferencia de la tierra

36. Mariátegui, José Carlos. "Esquema de la evolución económica". En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editorial Amauta, 1989 [1928], pp. 13-34.

prometida de Nueva Inglaterra, "en las colonias españolas no desembarcaron [...] grandes bandadas de *pioneers*". Solo codiciosos "virreyes, cortesanos, aventureros, clérigos, doctores y soldados" llegaron al Perú, y la "población de Lima estaba compuesta por una pequeña corte, una burocracia, algunos conventos, inquisidores, mercaderes, criados y esclavos". Como resultado, no había existido una "verdadera fuerza de colonización" en el Perú. El español era inepto para "crear núcleos de trabajo", pues, "en lugar de la utilización del indio, parecía perseguir su exterminio".

Para Mariátegui la independencia de América Latina fue un mero subproducto de "las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista". España tenía una economía atrasada que no podía competir con el "Occidente capitalista", es decir, con la Europa del noroeste y los Estados Unidos. Después de la independencia, el "Occidente capitalista" invirtió en los sectores exportadores de Brasil y Argentina, en donde se pudo establecer una clase capitalista nacional. Pero "en el resto de la América del Sur", este desarrollo estuvo impedido por la "subsistencia de tenaces y extensos residuos de feudalidad" que persistía detrás de una fachada "formalista" de liberalismo.

Sin embrago, esta tenaz resistencia fue atenuada, en el caso peruano, por "la riqueza del guano y del salitre". Con las rentas provenientes de las exportaciones de guano, el Perú pudo atraer capital británico entre las décadas de 1840 y 1870, y fue durante este periodo (la época de Lorente) que emergió una burguesía comercial, "confundida y enlazada en su origen y su estructura con la aristocracia". El "gobierno de Castilla marcó la etapa de solidificación de una clase capitalista" en la costa, y esta clase se organizó políticamente bajo la bandera del "civilismo" (el Partido Civil dirigido por Manuel Pardo). Pero durante este periodo los financistas británicos tomaron control de la economía peruana, incluyendo sus ferrocarriles, que serían pagados con las ganancias proyectadas de las exportaciones de guano y salitre. Las ganancias del guano, sin embargo, iban declinando cuando el Perú perdió los campos de nitrato en la Guerra del Pacífico.

Aunque hubo señales de que había emergido una nueva clase dominante durante este periodo, la guerra había demostrado que eran "falsas" y tampoco había traído "como una compensación, siquiera en este orden de cosas, una liquidación del pasado". Dado que la burguesía peruana (así como la chilena) no había logrado destruir el pasado feudal, el poder había revertido a los líderes o caudillos militares después de la guerra. A pesar del

surgimiento de nuevas industrias y la recuperación de la minería, la economía peruana seguía siendo predominantemente agraria. El comercio, las finanzas y la minería estaban en manos de extranjeros; y la economía agraria peruana estaba dominada por el latifundio o gran hacienda de los terratenientes feudales y no por los capitalistas urbanos. Como resultado, y en contraposición a la causa de la "emancipación republicana", en el Perú "se ha encargado al espíritu del feudo —antítesis y negación del espíritu del burgo— la creación de una economía capitalista".[37] En la narrativa historicista de Mariátegui, entonces, el "espíritu feudal" y su cultura "colonialista" aún dominaba el Perú.

Todo el "problema del indio" del Perú sería explicado de manera similar.[38] Para el crítico socialista peruano, todos los intentos de resolver este problema "que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos". Solo la "crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país", y este "tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra". Sería imposible enfrentar ese problema mientras la "feudalidad de los gamonales" subsista en el Perú. Dado que el poder feudal no había sido quebrado, las reformas liberales eran solo "formales" y no habían echado raíces. Bajo la República, las reformas liberales que habían buscado redistribuir la propiedad solo habían logrado que las tierras de los indios cayeran en manos de los terratenientes feudales. Aquí Mariátegui hacía eco de las críticas de González Prada y otros indigenistas. Que el "problema del indio" fuera de tipo "étnico" o cultural era solo una ideología "imperialista". Mariátegui también descartaba la propuesta de que la "educación" pudiera "mejorar la condición del indio". En todo caso, en el Perú la educación seguía siendo mayormente "colonial".[39]

---

37. Ibíd., l. cit.

38. El polémico ensayo titulado "El problema del indio" no estuvo incluido en la primera edición de los *Siete ensayos*. Los editores de las obras completas de Mariátegui lo incluyeron en ediciones póstumas. El breve ensayo de Mariátegui apareció por partes, una de ellas fue publicada en *La Nación* del 16 de enero de 1929, bajo el título de "El nuevo Perú".

39. Mariátegui sí reconoció los esfuerzos "liberales" de Lorente y Pedro Gálvez para reformar el sistema universitario peruano. Después de Lorente, sin embargo, el sistema educativo peruano había regresado al "espíritu colonial" reminiscente del virreinato hasta el movimiento estudiantil de 1919 (véase: Mariátegui, José Carlos. "El proceso de la Instrucción pública". En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva. 1977 [1928], pp. 130-135).

Estas dramáticas contenciones del socialista peruano fueron desafiadas pronto. Los críticos sostenían que no estaban respaldadas por la historiografía existente y que su autor solo reciclaba las viejas narrativas de la leyenda negra, cultivadas por los rivales imperialistas de España y, como hemos visto en el capítulo anterior, por un sector de los revolucionarios fundadores de la República. Era bien conocido que el imperio español en el Perú se basó en una extensiva colonización y en la construcción de grandes ciudades y centros mineros, y que en las áreas rurales el orden colonial se basaba en la reproducción de la fuerza de trabajo india en "repúblicas" organizadas, en las que la recolección de tributo en trabajo, bienes y especies podía desarrollarse. La narrativa de Mariátegui del Perú colonial como "feudal" y "esclavista" dejaba todo esto de lado, haciendo posible afirmar que los españoles no habían sido verdaderos colonialistas y que, como resultado, se vieron obligados a importar esclavos para trabajar en plantaciones. Es más, al sostener una imagen idealizada de Angloamérica como el modelo de "colonización de *pioneers*", la polémica narrativa de Mariátegui ignoraba el lugar de la esclavitud en las colonias británicas. Aún más inconsistente era el hecho de que la propia narrativa de Mariátegui contradecía su afirmación teórica de que el "colonialismo es igual al feudalismo".

Mariátegui había argumentado consistentemente que el Perú tenía una "economía de conquista" de feudalismo y esclavitud. Solo luego y "poco a poco" se convirtió en una "economía burguesa", aunque "sin dejar de ser, desde una perspectiva general, una economía colonial". Había una obvia contradicción entre la narrativa de la mala "conquista" y el buen "colonialismo" en los escritos de Mariátegui, y esta misma contradicción también se encuentra en los escritos de José Martí y Juan Espinosa (véase el capítulo 6)

En *La realidad nacional* (1931), un Víctor Andrés Belaúnde más maduro y pospositivista rechazó firmemente la "interpretación de la realidad peruana" de Mariátegui.[40] Este último ya había atacado a Belaúnde, calificándolo de "colonialista" académico aliado con la antigua aristocracia, y ahora el "colonialista" daba una aguda respuesta nacionalista que hacía ver a Mariátegui anticuado y poco leído. En su respuesta, Belaúnde se presentaba como partidario de un "cristianismo integral", en oposición al "socialismo

---

40. Este libro era una colección de ensayos, muchos de los cuales habían aparecido en la década de 1910 en *La Ilustración Peruana* y luego en el *Mercurio Peruano*, entonces bajo la dirección de Belaúnde.

integral" de Mariátegui. Pero más allá de las afiliaciones ideológicas, Belaúnde señaló que el socialista había basado sus argumentos casi exclusivamente en la tristemente célebre publicación británica del informe para uso interno de Jorge Juan y Antonio de Ulloa sobre el gobierno colonial de las Indias (hoy conocido como *Noticias Secretas de América*) e hizo dos críticas a la caracterización hecha por Mariátegui del colonialismo español como una conquista "feudal" y "esclavista" en vez de un verdadero colonialismo.

Para Belaunde, Mariátegui tenía la historia al revés: los ingleses solo habían colonizado una franja de tierra en la costa atlántica de Norteamérica; por el contrario, los españoles habían colonizado el vasto interior de un continente entero, de costa a costa, adoptando "una política de penetración, y de penetración no sólo explorativa, sino de colonización y asiento".[41] Así, por ignorar la historia, Belaúnde descartaba la visión dialéctica y dualista del Perú elaborada por Mariátegui.

En realidad, aseguraba, el Perú era una antigua nación mestiza de grupos raciales intermedios dispuestos en un gran número de geografías locales bastante más complejas de lo que la simple dialéctica costa/sierra podría sugerir. Más aún, las poblaciones mestizas de estas heterogéneas zonas tendían hacia un "espíritu nacional" unificado, forjado históricamente. Tal vez el golpe más duro fue la crítica historicista de Belaúnde a la visión "naturalista" del Perú de Mariátegui. Belaúnde ahora utilizaba el argumento de Renan de que la nación era una comunidad espiritual de la memoria, forjada en la convivencia cotidiana y basada en el olvido de viejos conflictos:

> Nadie ha penetrado más sutilmente en el complejo y esquivo concepto de nación que Renan en su famoso ensayo. Después de descartar como factor predominante el factor geográfico-racial, se inclina a lo que podríamos llamar los factores históricos y los factores espirituales. Comunidad de recuerdos y de esperanzas a través de una larga convivencia política, parece que fuera el elemento constitutivo de toda nacionalidad. Esa comunidad espiritual ha existido, a pesar de nuestra incultura y analfabetismo, de nuestras incoherencias y divisiones, y se ha despertado a veces en forma clara y eficiente. Que esa comunidad une, a pesar de complejos psíquicos, a blancos y mestizos, a serranos y costeños, no hay la menor duda, y se puede afirmar también que ella ha ido permeando las capas indígenas. Yo no puedo creer que toda la masa indígena

---

41. Belaúnde, Víctor Andrés. *La realidad nacional.* París: "Le Livre libre", 1931, pp. 89-90.

carezca del concepto de nacionalidad y que más fácilmente pueda adquirir una conciencia racial retrospectiva que una conciencia nacional.[42]

Para muchos intelectuales peruanos, la invocación de Renan realizada por Belaúnde movía el debate sobre el "problema social" y la "cuestión nacional", más allá del indigenismo y positivismo a otro nivel, crecientemente historicista.[43] La visión de Mariátegui del Perú como una dualidad colonial etnogeográfica congelada por la "feudalidad" pero aún habitada por indios comunistas, ahora parecía excesivamente rígida, economicista y "naturalista", y, por ello, desfasada. La idea de que el Estado inca era "socialista" también sería atacada desde diversas posiciones, especialmente desde la sociología histórica y la antropología.[44] Sin embargo, el discurso de Mariátegui

42. Ibíd., pp. 91-92.

43. Basadre era muy claro al respecto: "La idea de que una nación necesita tener comunidad de raza, de sangre, de idioma, o de intereses económicos en su población, corresponde a un momento en que se atribuyó excesiva importancia a las ciencias naturales. La nación es un fenómeno histórico y la historia no es una ciencia de la naturaleza. Suelo, idioma o sangre pueden formar el cuerpo de la nación, pero la explicación de este concepto no resulta viable a través de las cosas naturales. La nación dice un pensador de nuestros días, esta encima de las realidades naturales y de toda cosa concreta; porque la nación es creación exclusivamente humana [...] la nación emerge [...] como una de las estructuras humanas, hija legítima del hombre" (Basadre, Jorge. *La multitud, la ciudad, y el campo en la historia del Perú*. Lima: Huascarán, 1947, p. 270). En otro trabajo, Basadre cita al neokantiano Heinrich Rickert, quien "trazó la división entre las ciencias naturales y las ciencias culturales y probó definitivamente que la historia no es ciencia natural, derribó toda la tesis determinista [de] que el sociologismo positivista había incrustado en el proceder histórico para sacar de él leyes fijas o inexorables, base de su pesimismo y de su fatalismo" (Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima: Mejía Baca. 1958, pp. 32-33). Es notable aquí la concordancia con el antipositivismo kantiano de Lorente.

44. Las críticas provenían de la sociología histórica o comparativa, y de la etnohistoria, ambas disciplinas inspiradas por desarrollos ocurridos fuera del Perú. El propio Belaúnde intervino desde el inicio. Él estaba inspirado por la misma "nueva" crítica social o sociológica positivista de la historia política "liberal" que había influido a Mariátegui. De hecho, fue el joven Belaúnde quien había declarado abiertamente el triunfo de "lo social" sobre "lo político" en el siglo XX (este último era el signo principal del siglo XIX). La sociología histórica a inicios del siglo XX en el Perú ahora se definía como contraria a los supuestos dogmas del siglo XIX, el "formalismo liberal" y su "historia política". Belaúnde estudiaría las "leyes sociales reales" del antiguo Perú sin consideración por su contenido "moral". Lamentablemente para el Perú, declaraba Belaúnde, esa historia real hasta entonces solo había sido escrita por extranjeros. Entre estos extranjeros ilustrados

no era "naturalista", como afirmaba Belaúnde. En realidad, de alguna manera era bastante historicista. En parte por ello, el tono de denuncia y la precisión analítica de la mordaz crítica de Mariátegui al "feudalismo colonial" peruano continuarían rondando como fantasmas en el discurso histórico y político peruano. Basadre estuvo plenamente consciente de este persistente y atractivo fantasma.

El atractivo continuó en parte porque Mariátegui y sus contemporáneos lograron establecer otro dualismo perdurable en el discurso del siglo XX sobre la nación. Los "indigenistas" como Mariátegui y Valcárcel, y en cierta medida los "indoamericanistas" como Víctor Raúl Haya de la Torre, muchos de los cuales abrazaban una retórica de denuncia y un combativo socialismo o antiimperialismo, ahora estaban atrincherados en contra de los que ellos despreciaban como "hispanistas" o "colonialistas".[45]

---

se encontraban Clements Markham, Alfred Cunow, Guillaume de Greef, Max Uhle, Herbert Spencer y el sociólogo boliviano Bautista Saavedra, cuyo libro El *ayllu* (1903) era indispensable para el nuevo estudio sociológico de las "antiguas instituciones peruanas". Belaunde anotaba que los peruanos Carlos Wiesse y José de la Riva-Agüero también habían realizado contribuciones notables, aunque por haber seguido las pistas de académicos extranjeros. Como Riva-Agüero, Belaúnde ignoraba las contribución fundacional de Lorente a la historia del Perú antiguo, como vimos en el capítulo 6, al asociarlo, equivocada e inconsistentemente, con la "superficial" y meramente "descriptiva" historia política. En vez de enfocarse en la "monarquía peruana", o cabeza del Estado, como supuestamente habían hecho los historiadores "liberales" del siglo XIX, el "sociólogo moderno" del antiguo Perú debería centrar su mirada en los verdaderos "elementos constitutivos" a la base: los ayllus. La hipótesis de Cunow de que "la monarquía peruana respetó la organización de los ayllus, y lo único que hizo fue sistematizarla" constituyó "una verdadera revolución en la manera de considerar el imperio incaico [...] para estudiar acertadamente el Tahuantinsuyo, no hay que ver en conjunto la monarquía; debemos estudiar los pequeños elementos constitutivos, los ayllus". Pero, por supuesto, esta revolución había sido adelantada por Lorente en la década de 1870, cuando volteó la mirada de la historia de la "monarquía", en la cumbre, hacia el "espíritu comunal" de la "civilización peruana" de las comunidades indígenas "bajo" los incas. Para Belaúnde, el nuevo enfoque sociológico en el ayllu revelaba que el Estado inca no había sido "socialista". Para él, ese Estado "fue simplemente la resultante de la unión de las pequeñas agrupaciones o ayllus que ocupaban colectivamente la tierra bajo la dominación de la más fuerte [...] tribu de los quichuas. Se ha desvanecido el sueño del socialismo peruano [...]. El Perú antiguo no es el arquetipo del estado socialista. El Perú antiguo es una enorme aglomeración de ayllus" (véase: Belaúnde, Víctor Andrés. *El Perú antiguo y los modernos sociólogos.* Lima: Universidad de San Marcos, 1908, pp. 17-24).

45. El "indoamericanismo" antiimperialista de Haya de la Torre veía la historia de "Nuestra América" como una serie de "invasiones" —del "feudalismo" y "mercantilismo" español,

Entre ellos se encontraban Belaúnde y Riva-Agüero; y, en menor grado, "latinoamericanistas" como Francisco García Calderón.[46] Como había

---

seguido por el "capitalismo industrial" británico y norteamericano— cuyo resultado acumulativo era la subyugación y explotación de los "indios". El "problema del indio" era "el problema de América"; y, por esta razón, Haya nombra al sujeto/objeto maestro "indoamérica". Rechazando los hombres "Hispanoamérica" y "Latinoamérica" por eurófilos, y siguiendo a Waldo Frank, Haya de la Torre declaraba que "el europeo va extinguiéndose o transformándose en América, como ocurrió con el [migrante] asiático o ario en Europa". En "indoamérica", el europeo era consciente o inconscientemente "indianizado", pues "es ley histórica que las influencias del conquistador se extinguen y transforman en los pueblos conquistados". Como resultado, "la nueva revolución de nuestra América será revolución de base y de sentido indio". Como sus pares peruanos, Haya argumentaba que el mejor método para estudiar "nuestra realidad" era "el método hegeliano, vale decir, la dialéctica" que "tiene su ancestro en Heráclito", quien dijo que "nada permanece, todo deviene". Aun así, continuaba Haya, Heráclito fue un "fatalista" porque ignoraba "la libertad dentro del proceso del devenir". Este método había "sido aplicado por Marx a las sociedades europeas" y podía ahora ser aplicado fructíferamente a la historia americana. El colonialismo español fue la síntesis de la tesis nativa precolonial y la antítesis de la conquista, pero la independencia no había logrado destruir el "feudalismo", sino que en realidad lo había exacerbado. A diferencia de la antifeudal Revolución francesa, las revoluciones hispanoamericanas habían fracasado al respecto, por lo que era tarea de la generación de Haya de la Torre destruir el feudalismo y producir una nueva y positiva síntesis de la libertad "india". La democracia real no existía en América, "porque la realidad es feudal". Así, Haya enfatizaba el elemento racial unificador y antiimperialista de la indianidad en América, mientras que la reivindicación del indio de Mariátegui estaba más basada en la clase. Aunque la visión de Haya era continental, ambos eran nativistas y nacionalistas, y su pensamiento era revolucionario e historicista, en el sentido que se volcaba al pasado solo para transformar el presente. En el Perú de los años 1920 y 1930, esa combinación a menudo se traducía en un vanguardismo nativista y neohegeliano alineado, a grandes rasgos, con la noción de que el socialismo y el gobierno proletario (y, de esa manera, indio) eran inevitables e históricamente auténticos. Véase Haya de la Torre. *Indoamérica*. Lima: Ediciones Pueblo, 1961, pp. 15-83.

46. Francisco García Calderón pasó buena parte de su vida productiva en París, donde se convirtió en el primer "latinoamericanista" del Perú. Sus historias, tales como *Le Pérou contemporain: Etude sociale* (1907) y *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), muestran una obsesión por la "idea de raza y cultura", que el autor consideraba la "cuestión dominante de la política contemporánea". Aunque *Les démocraties latines* apareció en la serie de Gustavo Le Bon, Bibliotheque de Philosophie Scientifique, es claro que las ideas del peruano sobre la "raza" eran más heterodoxas o criollas que las del francés. La descripción de los incas de García Calderón es mayormente consistente con la de Prescott, y tal como lo había hecho el positivista Javier Prado antes que él, se basaba en las influyentes notas etnológicas de Luis Carranza sobre la "raza indígena peruana", según

hecho Lorente un siglo antes, ahora le tocaría a Basadre construir un puente filosófico e historicista entre el abismo que dividía a los indigenistas de los hispanistas.

El ensayo histórico como apuesta por la República

Las primeras obras mayores de Basadre, *La iniciación de la República* y *La multitud, la ciudad, y el campo en la historia del Perú*, aparecieron a fines del Oncenio del presidente Leguía. De alguna manera, ambas constituyen críticas a las tendencias autoritarias de ese régimen (muchos de sus amigos y colegas, entre ellos Mariátegui, habían sido hostigados, apresados o forzados al exilio durante su mandato) y a lo que Basadre llamaba su superficial y decorativo "nacionalismo-pasatiempo".

La primera de ellas es un innovador recuento de los principales acontecimientos políticos y militares de la independencia, y se apoya en el recurso explicativo del bosquejo sociológico de las clases sociales y las doctrinas políticas o ideológicas, concebidas, en su mayor parte, en términos críticos pero no marxistas. En contraposición con la noción dominante de que este periodo había estado marcado por el caos, Basadre le dio significado nacional y social a las campañas de independencia, a los debates políticos y a los regímenes liderados por caudillos que caracterizaron el tumultuoso periodo posterior a la independencia. En la nueva interpretación de Basadre, fue en este periodo que se "determinó la nacionalidad".

Basadre periodizó la temprana historia republicana del Perú en amplia concordancia con un lenguaje historicista en el que el sujeto histórico está prefigurado como una totalidad que se va desarrollando en el espacio y el tiempo, es decir, en el cual el Perú emerge como nación en una serie de luchas a las que se le asigna significado como momentos formativos en un proceso de realización. La secuencia de los periodos habla por sí misma, es decir, su caracterización provee la estructura narrativa de apogeo, crisis, caída y renovación que prefigura todo análisis e interpretación. El significado nacional también está escrito en las caracterizaciones de las clases sociales, las ideologías y los caudillos.

---

las cuales los nativos estaban condenados, por su historia de despotismo y por la biología lamarckeana, a vegetar en roles serviles.

Así, el desfile aparentemente caótico de caudillos o gobernantes militares ahora es presentado de acuerdo con el criterio de un "peruanismo amplio, pero discutible", por un lado, y un "peruanismo limitado pero auténtico", por el otro. La primera etiqueta correspondía a un "gran Perú" reminiscente de la gloria pasada (el Imperio inca y el virreinato del Perú), mientras que la disminuida República peruana con sus estrechas fronteras poscoloniales se representa como "auténtica" precisamente porque logró pasar —aquí vemos actuar tanto la máxima croceana como la apuesta pascaliana—, es decir, porque existe como "devenir" y, por ello, tiene un futuro más amplio que el gran Perú, que ya no existe, excepto como el "pasatiempo" de hispanistas e indigenistas.[47] Así, el historicismo afirmativo de Basadre se aleja de los sueños de grandeza y de las pesadillas de pérdida, y en su lugar toma al Perú existente como "promesa" y "posibilidad".

Basadre extendió lo que llamó el sentido psicológico de lo contemporáneo, inherente a la máxima de Croce, a la dimensión espacio-temporal como proximidad política. A diferencia de la mayoría de hombres del periodo colonial y probablemente de todos los hombres de la precolonial era de los incas —aquí Basadre hacía eco de la manera en que Vico concebía a los griegos, como primitivos distanciados de los europeos modernos—, los criollos fundadores de la República eran "como nosotros", es decir, como Basadre y sus lectores; dicho en breve, "contemporáneos". Así, la "historia de y para nosotros" de Basadre era más limitada e inmediata que el "nosotros" genealógico decimonónico de Lorente, que abarcaba completamente a las "primitivas" comunidades de "peruanos" y a "nuestros Incas" como fundadores nacionales.

No obstante, Basadre también tenía una concepción larga y genética de la historia peruana, aunque como una especie de prehistoria funcional.[48] Pero el gesto equivalía a lo mismo: crear un "nosotros" genealógico contemporáneo, a través de un abismo de historia a partir de aquellos que no eran parte de él. A pesar de su llamado por una historia social del "Perú profundo", Basadre mayormente escribió la biografía colectiva de un Estado y una sociedad nacionales luchando por cumplir la promesa sobre la que se

---

47. Basadre, Jorge. *La iniciación de la República...*, p. 146.

48. Thurner, Mark. "Peruvian Genealogies of History and Nation". En Thurner, Mark y Andrés Guerrero (eds.). *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003, pp. 141-175.

había fundado la República. En este sentido, el "nosotros" de Basadre podía ser más auténtico e inspirador porque era reflexivo, es decir, su sujeto era su propia autobiografía política, entendida como un urgente compromiso moral con la completa realización histórica del Perú y como una apuesta por la "promesa" del Perú como república democrática.

Notablemente, el "nosotros" histórico criollo más inmediato de Basadre es formulado en relación con el "problema nacional" y la "cuestión social" que, tomados en su conjunto, problematizaban de nuevas maneras la República dominada por criollos, al contemplar las patentes aspiraciones de las clases bajas. En los escritos de Basadre, las clases bajas aparecen como un anónimo y telúrico "pueblo raíz" (una traducción del concepto historicista alemán de *Grundvolk*) y como masas o multitudes espontáneas, cuyas acciones intermitentes y con frecuencia mal dirigidas elevaban la cuestión social al nivel de problema nacional. Así, la generación de Basadre formuló esa cuestión —en su opinión no resuelta por los republicanos liberales del siglo XIX— como "nuestros problemas sociales". En su mayor parte, esos problemas fueron concebidos como una herencia de los pasados peruanos precoloniales y coloniales, pero como también se les consideraba universales, vinculaban al Perú con el resto del mundo.

La iniciación de la República es, en muchos sentidos, el más riguroso estudio de una época, de sus personajes dominantes y de su trayectoria cíclica o en espiral, realizado por Basadre. Como ha observado lúcidamente Gustavo Montoya, es notable que el estilo prosaico y la estrategia ensayística del libro, basados en su tesis doctoral, permanecieran constantes a través de la larga carrera de Basadre y caracterizaran, en efecto, los pasajes clave de su obra más conocida, la monumental *Historia de la República del Perú*.[49] El estilo y la estrategia preferidos por Basadre serían siempre el ensayo conceptual o filosófico orientado a problemas y los bosquejos sociológicos de condiciones, doctrinas y personajes.

En general, Basadre no escribió historias absorbentes, y su prosa rara vez es elegante. De hecho, a primera vista parecería que el analista y ensayista Basadre no escribía un discurso narrativo sobre un sujeto con un nombre propio en su paso a través del tiempo, es decir, "historia propia" en el sentido

---

49. Montoya, Gustavo. "Jorge Basadre: el ensayo como estrategia". En Jorge Basadre. *La iniciación de la República*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002, pp. 18-20.

bosquejado por Rancière.[50] Pero esto es ilusorio. Podría atribuirse el éxito del estilo ensayístico de Basadre al hecho de que el sujeto maestro de casi toda su escritura histórica y filosófica es el sujeto llamado Perú, que siempre es prefigurado en términos afirmativos, fenomenológicos y ontológicos, y que siempre marca sus ensayos e historias como historia propia e historicismo.

Como veremos más adelante, a pesar de lo que asegura el propio Basadre, su monumental *Historia de la República* no es, en realidad, una "historia narrativa sintética" sino, como su propio autor confesara, un manual para la enseñanza universitaria. En respuesta a su inesperado éxito comercial, su trabajo se plasmó en seis ediciones y en la adición de una docena de tomos, con lo que se convirtió en una masiva biografía de la República, un pastiche enciclopédico de anales, bosquejos, fragmentos de ensayo, notas y cifras recopiladas bajo el marco periódico unificado introducido por vez primera en la *Iniciación de la República*, y que prefiguraba toda lectura significativa de los contenidos como un proceso masivo y múltiple de "peruanización". A pesar de que una lectura crítica de la *Historia de la República del Perú* revela bastante sobre la carrera y el modo de escribir historia de Basadre, los fundamentos de su historicismo filosófico se exhiben más abiertamente en sus ensayos.

El primer ensayo mayor de Basadre fue leído como discurso anual en la Universidad de San Marcos, que por entonces convocaba a las figuras más prominentes del Perú. Inspirado en parte por la crítica goethiana y relativista de la civilización occidental de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, *La multitud* de Basadre hace una lectura fichteana y hegeliana del proceso histórico del Perú. El ensayo traza una visión crítica de un Perú en crisis y decadencia que dramatiza, en términos historicistas, la alienación del hombre urbano moderno respecto de sus raíces agrarias. Abordando los temas indigenistas y la dialéctica hegeliana de Mariátegui y Valcárcel, Basadre describe la emergencia de un "dualismo cultural" en el Perú, en el que la ciudad costeña, nuevo hogar de los conquistadores españoles, es dinámica históricamente, mientras que el pasado indígena primordial "se refugia" en el campo andino.

---

50. Basadre escribió solo un libro que se acerca a ser una historia de un sujeto en el sentido global del término; un libro analítico y bien escrito de "vida y tiempos" construido alrededor del virrey Conde de Lemos, que tal vez sea la mejor lectura de Basadre.

Bajo el antiguo socialismo agrario de los incas —Basadre sigue a Baudin al respecto— existió una "relación natural" entre el campo y la ciudad.[51] Sin embargo, los centros inca no eran verdaderas "ciudades en el sentido greco-romano", sino locaciones tributarias y ceremoniales para las élites étnicas. El orden precolonial no podía producir "verdadero patriotismo", para Basadre, puesto que sus diferentes castas eran piezas "juxtapuestas" de una máquina social teocrática. Por contraste, los españoles fueron individuos o agentes históricos provistos de una conciencia nacional fichteana (véase el análisis más adelante), y este hecho social-histórico explica su victoria sobre los incas. La conquista había destruido la vieja relación tributaria entre los centros urbanos y el campo en el Perú. Después de la conquista, "en el campo se refugió el pasado [...] fueron desapareciendo los últimos [gobernantes] incas [...] pero perduró la muchedumbre ya no tranquila e isócrona sino perseguida, espantada, desplazada" a través del territorio.[52]

Para Basadre, la civilización europea traída al Perú por España se había forjado tanto de la tradición "romana" de la ciudad-Estado, como de la influencia "germánica" del Estado-nación descentrado y basado en las áreas rurales.[53] El virreinato del Perú, gobernado desde la nueva capital costeña de los conquistadores, explotaba al campo "semifeudal", donde ciertos aspectos del antiguo orden económico rural del Perú habían sobrevivido. Como resultado, la República peruana había heredado graves contradicciones estructurales entre la ciudad y el campo. Estas contradicciones eran un reflejo de las de la Europa de Hegel. La solución peruana a este problema hegeliano era reunir el campo con la ciudad mediante una descentralización federalista, para que "la región" (es decir, los centros regionales), y no Lima, dieran "base administrativa y económica a la unidad nacional".[54] Para decirlo en breve, la descentralización del Estado produciría una nueva síntesis nacional.

A pesar del cisma entre la ciudad y el campo, la costa y la sierra, la multitud había emergido, en ambos lados, del estado dócil, "isócrono", en el que había permanecido bajo los incas, y de la existencia "perseguida" y "espantada" en la que se mantuvo bajo los españoles, para devenir en una

---

51. Baudin, Louis. *L'empire socialiste des Inka*. París: Institut d'Ethnologie, 1928.

52. Basadre, Jorge. *La multitud, la ciudad y el campo...*, pp. 58-59.

53. Ibíd., p. 259.

54. Ibíd., p. 261.

fuerza unificadora, aunque intermitente, en la historia peruana. La multitud expresaba espontáneamente el "verdadero sentido histórico del pueblo", pero este no era atendido por el Estado y sus líderes. La multitud aparecía en diferentes momentos y era criolla, mestiza, india, plebeya, urbana o rural. De hecho, el criollo urbano había estado presente en la independencia, pero los actores reales y victoriosos habían sido los jefes militares o caudillos y sus ejércitos, no el pueblo. Los indios estuvieron al margen de la independencia.

Bajo la República continuó el viejo orden colonial en el que las ciudades dominaban al campo, mientras que las grandes haciendas rurales se expandían a costa de las comunidades campesinas indígenas. Sin embargo, levantamientos rurales "espontáneos" —desde el de Túpac Amaru (1780) hasta las recientes hostilidades en la sierra sur en la década de 1920, pasando por el de Atusparia (1885)— mostraban un continuo descontento con ese proceso. El argumento metodológico de Basadre era que la multitud podía ser considerada un "sismógrafo" de los profundos temblores telúricos del pueblo peruano. El nuevo historiador social era similar a un sismólogo, pues debía mantener el oído en el suelo. Basadre exhortaba a su audiencia y a sus lectores a dejar atrás el superficial y vanaglorioso "nacionalismo-pasatiempo" del momento y en su lugar cultivar un nuevo y claro "nacionalismo problema". Este llamado era un ataque obvio a la inclinación del régimen de Leguía por lo monumental, a su glorificación de héroes, y su indigenismo de salón; y sin duda hizo que muchos de "los notables" presentes en la ocasión —entre ellos el propio presidente Leguía— se sintieran incómodos. Existían demasiados problemas históricos que debían resolverse antes de que el Perú pudiera declararse una verdadera nación.

La restauración de la razón histórica del Perú

En su segunda colección importante de ensayos, titulada *Perú: problema y posibilidad* (1931), Basadre pintó un "panorama de la formación histórica del Perú". Dicho "panorama" era una "historia genética" herderiana de la progresión epocal del pueblo y la tierra hacia su destino, desde el advenimiento primitivo de la civilización preinca en adelante, a pesar de —o, en realidad, debido a— la "cuestión social", hasta su ascensión hacia el inevitable futuro socialista. Una vez más, Basadre seguía la caracterización de Baudin de la civilización inca como un

> [...] imperio singular donde el hombre era una simple pieza de la máquina estatal y, al mismo tiempo, era paternalmente protegido [...] estaban clausuradas las perspectivas para la ambición, la avaricia, y el espíritu de la iniciativa [...]. Tal organización es sólo posible dentro de una colectividad sin sed de libertad, de poder o de riqueza con un cuerpo numeroso de funcionarios concienzudos premunidos de precisas estadísticas.[55]

Caracterizaba la conquista española como un "aluvión" que había añadido una nueva capa al "terreno fértil cultivado por los Incas" y afirmaba que, en ese aluvión, se sentó "el comienzo de la siembra de la nacionalidad peruana". La "siembra" continúa durante la colonia, pero no concluye con ella, y la independencia planta nuevas semillas de libertad y democracia. "La historia peruana", concluye Basadre, si no se estudia "recordando que el Incario fue sólo el terreno, la Conquista la siembra y las épocas posteriores la cosecha y el comienzo de nuevas siembras que han de germinar [...] ha perdido su significado".[56]

La independencia fue mayormente un fenómeno urbano y criollo, por lo que era solo una "promesa" y no la consecución de las aspiraciones nacionales. En esto Basadre proponía, siguiendo a Mariátegui, que el cumplimiento de esa promesa ocurriría a través de la futura formación de un socialismo de inspiración europea, en virtud de la cual el Perú abrazaría la historia mundial y regional o latinoamericana definitivamente, resolviendo así sus problemas social y nacional. El joven Basadre cerraba su texto con estas palabras: "Con el socialismo debe culminar el fatigoso proceso de formación histórica del Perú".[57]

Aunque la visión política de Basadre era, en términos generales, socialdemócrata o evolucionista socialista, más que socialista revolucionaria, esta fue la única vez que dejó que su historicismo lo llevara por el sendero del destino marxista. Es importante remarcar que el sendero de Basadre se cruzara con el de Mariátegui porque ambos entendían el marxismo, primero, en términos nacionales e historicistas. Después de la prematura muerte de Mariátegui, sin embargo, Basadre se distanció del marxismo peruano, principalmente porque este tomó un rígido giro estalinista. Sin Mariátegui,

---

55. Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad...*, pp. 1-12.
56. Ibíd., p. 4.
57. Ibíd., pp. 248-249.

el marxismo peruano ya no era suficientemente nacionalista e historicista. Significativamente, para Basadre este giro también significaba un regreso al pensamiento "antihistórico" y "abstracto" del siglo XIX.

En 1943, Basadre escribió que "la tragedia profunda de nuestra época está en que las bases teóricas sobre las que reposaba la mente del siglo XIX hoy se hallan en crisis".[58] A pesar de su esfuerzo por restaurar la respetabilidad de la República peruana, Basadre deploraba lo que consideraba el carácter antihistórico del pensamiento del siglo XIX. De manera similar a la "crítica de la razón histórica" de Dilthey y a las reflexiones críticas de Edmund Husserl sobre "la crisis de la ciencia europea", Basadre caracterizaba al pensamiento decimonónico en Sudamérica como abstracciones antihistóricas que habían creado imágenes "ideales" y, por ello, falsas, de la nación y el hombre. Para Basadre, los sudamericanos del siglo XIX habían sido "idealistas" que creían que el hombre era "un ente racional, por encima de la historia". Para ellos, "la historia, pesa sobre él como odioso lastre".[59]

El ataque historicista de Basadre al pensamiento decimonónico a menudo transpiraba indignación, dirigida a los "derrotistas" y a quienes hacían una "reverencia sumisa a Europa". Como en el prefacio a *La iniciación*, la "propaganda" de González Prada vuelve a ser su objetivo principal: su "sociologismo positivista" coincidió "con el progresismo abstracto en la sumisión frente a la moda europea".[60] Sin embargo, la crítica de Basadre al pensamiento peruano del siglo XIX también estaba inspirada en corrientes europeas, y en particular en las críticas historicistas contemporáneas alemanas, italianas y españolas al neoclasicismo, el racionalismo y el positivismo franceses.

Su rechazo general al pensamiento decimonónico era claramente exagerado y producía considerable daño colateral. En efecto, Basadre saltó del republicanismo clásico de la era de la independencia, o el llamado "progresismo abstracto" de los fundadores (lo que para Basadre era "idealismo" o "racionalismo"), al "sociologismo positivista" de la generación de González Prada (que para Basadre era "materialismo" o "naturalismo"). Con ello se salteo el más práctico historicismo republicano de los años 1850-1870 y,

58. Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima: Mejía Baca, 1958, p. 27.

59. Ibíd., p. 28.

60. Ibíd., p. 31.

con él, el pensamiento historicista de Lorente, quien de muchas maneras había anticipado la "historia peruana del Perú" del propio Basadre.[61] Para decirlo en pocas palabras, la crítica historicista de Basadre era posible, en parte, gracias al gesto de olvido que depositaba la anterior y pionera tradición historicista peruana en el basurero de historia llamado "pensamiento del siglo XIX".

En un pasaje crucial, Basadre revisaba las causas históricas mundiales subyacentes a la crisis de la razón y la consecuente revisión de la idea de progreso. Notablemente, esta crisis y revisión no se traducía, sin embargo, en una crisis de la razón en el Perú, pues para Basadre el Perú como nombre, idea, entidad y ser era más profundo y más perdurable que la crisis de ideas o las innovaciones desencantadoras de la ciencia positiva. Sobre el punto, Basadre sostenía que "la promesa del Perú" hecha en la independencia se había convertido en "elemento esencial y permanente de la persona nacional" y, como tal, no podía ser negada. El historicismo de Basadre, paradójicamente, venía al rescate de la razón antihistórica o abstracta del Perú, pues era la razón la que había hecho la promesa republicana de igualdad y prosperidad. Lo importante no era tanto la razón fundacional, sino el hecho historicista u ontológico de que, como consecuencia de esa razón, el Perú promisorio existía como un modo de devenir. En el mismo gesto, el "nacionalismo problema" o la noción historicista del problema social de Basadre vino al rescate del futuro de la nación, ya que el futuro ahora era concebido como un unificador compromiso de cumplimiento de la "promesa de prosperidad e igualdad entre peruanos". Dada la importancia fundamental de este pasaje para entender el pensamiento historicista de Basadre, lo citaré largamente:

> A lo largo de los últimos ochenta años, las bases racionalistas e idealistas de esta actitud han sido contradichas. El prodigioso desarrollo de las ciencias biológicas, sociológicas, antropológicas e históricas, así como el estudio de la psicología infantil, de la psicología de las masas y hasta de la psiquiatría, han hecho esfumarse la idea del "hombre razonable", erigido como arquetipo a principios del siglo pasado. Se esfuma, igualmente, la idea del individuo como unidad

---

61. Mark, Thurner. "Una historia peruana para el pueblo peruano: de la genealogía fundacional de Sebastián Lorente". En Lorente, Sebastián. *Escritos fundacionales de historia peruana. Compilación y estudio introductorio de Mark Thurner.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005, pp. 15-76.

atómica, como persona soberana, porque su vida es inseparable de su ambiente social y porque si no pertenece a una comunidad y se ha descargado de su herencia humana, es como un errante animal. La idea del progreso también sufre una esencial revisión. Existe, sin duda alguna, y de un modo creciente, el progreso entendido como dominio sobre la naturaleza exterior [...]. Pero lo que entonces pareció absurdo se ha realizado: los nuevos y prodigiosos instrumentos de la ciencia y de la industria han sido puestos al servicio de la guerra. El porvenir no es "sol sin occidente". Pese a sus comodidades y a sus máquinas, el hombre no es más feliz ni mejor. A veces, el exceso de racionalismo, al implicar exceso de cultura y de refinamiento, lo ha llevado a la decadencia, volviéndolo estéril, escéptico o antisocial. Algo queda, sin embargo, del progresismo abstracto, tal como él fue entendido en nuestra América. Preciso es no olvidar que con él coincidió el proceso de la Independencia, en cuya raíz alentó el concepto de soberanía y de libertad nacional [...]. Y este concepto de soberanía y de libertad es más hondo que el vaivén de las ideologías y que los cambios introducidos por el aporte de las ciencias. Quedan, por lo tanto, como elemento esencial y permanente de la persona nacional, que es preciso defender y afirmar. Pero ahí no se limita ese legado. No sólo se trata de una afirmación; se trata también de una promesa. ¿Para qué hemos conquistado la Independencia? Para desarrollar al máximo las posibilidades de este suelo y para dar una vida lo mejor posible al hombre peruano.[62]

Es notable que el rescate y la defensa historicista de la razón nacional descansaran sobre una afirmación de la "persona soberana" colectiva, aunque dividida, llamada Perú, y en un rechazo al individuo racional y soberano, al que asocia con el pensamiento de inicios del siglo XIX. Esta transposición social de nociones liberales de progreso estaba relacionada con la devastación europea en la Gran Guerra. La crítica de las ideas del siglo XIX, asociadas a la Ilustración, el idealismo alemán y el historicismo clásico, pero también con el positivismo y las ciencias naturales, fue particularmente aguda en el periodo de entreguerras, cuando Basadre visitó Alemania y España. Edmund Husserl y su estudiante Martin Heidegger, así como el filósofo español José Ortega y Gasset, se encontraban entre los críticos más brillantes, y Basadre los leyó a todos ellos.

La crisis fue provocada, en parte, por las bajas humanas e ideológicas de la Gran Guerra, entre las que se encontraba la ilimitada fe liberal en el

62. Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana...*, p. 20.

desfile hegeliano de la civilización europea. *La decadencia de Occidente* de Spengler, aunque estridente, fue un ejemplo emblemático de la nueva crítica historicista del progreso. Como resultado, muchos intelectuales latinoamericanos que antes habían adorado la civilización europea (en el caso de Basadre, especialmente Alemania) ahora se volcaban hacia adentro. Ahora, Basadre bromeaba "desearíamos estar todavía más lejos de Europa de lo que estamos".[63] Sin embargo, deberíamos poner el énfasis en el "deseo", pues la lectura hegeliana de Basadre de la historia peruana convertía al Perú en un espejo no tan distante de Europa, y su crítica historicista de la "razón" del siglo XIX en realidad restauraba la razón del Perú, aunque en la forma de una persona soberana pero dividida, cuyo modo histórico de devenir era guiado por la búsqueda de una promesa "abstracta" que había devenido en "esencial y permanente".

De regreso a la promesa del "aún no"

El distanciamiento imaginario de Europa significaba un vuelco hacia adentro, hacia un germánico "Perú profundo" y su promesa. Como tantos otros de su generación, Basadre reasumió su compromiso con el proyecto del "verdadero nacionalismo", con el abrazo a "lo nuestro", con la "historia peruana del Perú" y con la pedagogía social de una historia real y vital que sirviera como un manantial de fuerza contra las poco sanas "fuerzas internacionales". El ensayo "La promesa de la vida peruana" de 1943 reapareció como la pieza principal en *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú* de 1947 y luego se publicó en 1958 con dos ensayos adicionales, en un libro muy vendido que llevó el mismo título. En este ensayo clave, Basadre transformaba el "progresismo abstracto" o razón de la promesa democrática del Perú contemporáneo en una ontología colectiva, un llamado afirmativo. En manos de Basadre, la promesa del Perú ya no era una mera idea abstracta, sino una fuerza vinculante que reunía lo ya vivido en la existencia del presente. En resumen, Basadre le dio al Perú una nueva razón histórica que no podía ser negada sin negar al propio Perú.

El propósito manifiesto de *Meditaciones* era "buscar la razón histórica del Perú, el saldo de los tiempos, su cuarta dimensión". Un Basadre inspirado

---

63. Ibíd., p. 32.

escribe para "un público de lectores jóvenes de todas las edades [...] núcleos de gentes serias, profundamente deseosas de pensar con dignidad". Se dirige a sus jóvenes lectores peruanos en un tono universal, inspirándose en la historia de los pueblos y apelando a ella: "Los pueblos que merecen su nombre albergan siempre reservas espirituales y morales, un bello potencial de nobleza de conciencia, de sueños y de empresas". Basadre continua, de modo característico, afirmando que "a pesar de todo, cabe hacer en el Perú no solo la historia del servilismo, o de la deslealtad, o de la frustración de las ilusiones colectivas". También era necesario escribir una historia afirmativa del Perú "en su aspecto más fértil, en su voluntad de camino, en su misión, en su esperanza". En otras palabras, las *Meditaciones* de Basadre eran un "acto de fe y, al mismo tiempo, de destino".[64]

En "La promesa de la vida peruana", Basadre explicaba en una prosa clara y persuasiva la motivación detrás de su primera historia. Aquí Basadre plantea la pregunta fundacional aunque repetitiva del historicismo, esta vez en relación no con Perú sino con la República en la que el Perú había devenido. "¿Por qué fue fundada la República?", se pregunta retóricamente. "Para cumplir la promesa que en ella se simbolizó".[65] Como el "impulso colectivo" (una traducción del concepto de *Trieb*, o fuerza histórica unificadora, de Dilthey), que nombró al Perú en "el abismo" de la conquista española, la promesa de 1821 es en sí misma una fuerza histórica o razón, pues, "sin saberlo, la promesa recogió algunos elementos ya existentes en el pasado, transformándolos". Estos elementos incluían a los incas, quienes "para sus conquistas inicialmente procuraron hacer ver a las tribus cuya agregación al Imperio buscaban las perspectivas de una vida más ordenada, más próspera", y luego "incorporado el Perú a la cultura occidental, su nombre sonó universalmente como fascinador anuncio de riqueza y de bienestar". Finalmente, afirma Basadre, "al fundarse la Independencia, surgió también, un anhelo de concierto y comunidad: "Firme y feliz por la Unión", dijo, por eso, el lema impreso en la moneda peruana [...] que tiene su máxima expresión en el "Somos libres" del himno" nacional.[66] La promesa de Basadre quedaba

---

64. Basadre, Jorge. *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*. Lima: Huascarán, 1947, pp. ii-iii.

65. Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana...*, p. 20.

66. Ibíd., l. cit.

transformada en un auténtico llamado que había logrado juntar los elementos funcionales del pasado del Perú; no escuchar ese llamado era equivalente a negar tanto las posibilidades del pasado y la verdad innegable de que toda historia verdadera era historia contemporánea. Una vez más, la apuesta de Pascal y la máxima de Croce se hacían manifiestas.

El concepto de la promesa de la República peruana de Basadre se remontaba hasta *La historia de los partidos* (1862) de Santiago Távara, libro en el que, como vimos en el capítulo 6, el autor sostenía que la "promesa de libertad" era la gran "compensación" por los sacrificios de quienes habían fundado la independencia. Sin embargo, dicha compensación, dada en un "vacío", solo podía realizarse por medio de un violento olvido o negación del pasado colonial. Esa era la tarea necesaria y destructiva de la generación de la independencia, y Távara la relacionaba con la huida del pueblo judío de Egipto.[67]

En el Perú posterior a la Guerra del Pacífico, Basadre reclamaría esa promesa, no como un olvido sino como una memoria con un futuro. Haría que los ojos peruanos dejaran de fijarse en el perdido paraíso del "pasado, ya sea ahistórico (Adán y Eva) ya sea histórico (Incas)". Así, Basadre rechazaba la nostalgia de los hispanistas peruanos y la utopía socialista de los incas cultivada por los indigenistas.[68] Los peruanos debían volcarse "hacia el futuro, el sueño del paraíso no perdido, sino por encontrar", pues "el sueño del paraíso futuro abierto para todos amanece junto con la edad contemporánea [...] la Independencia fue hecha con una inmensa promesa de vida próspera, sana, fuerte y feliz. Y lo tremendo es que aquí esa promesa no ha sido cumplida del todo en ciento veinte años".[69]

Para Basadre, entonces, la promesa no realizada no era un signo colonial de subdesarrollo en comparación con Europa, sino algo tremendo, un llamado conmovedor al trabajo colectivo para hacer un futuro más democrático. Escribir, entonces, la base republicana para una futura utopía peruana,

---

67. Távara, Santiago. *Historia de los partidos*. Lima: Huascarán, 1951 [1862].

68. El uso de Basadre de los términos "ahistórico" e "histórico" es inconsistente con su uso anterior, que había seguido la visión hegeliana de Mariátegui. Aquí, parece utilizar "ahistórico" para referirse a una visión del pasado que es falsa, es decir, una añoranza nostálgica por algo que nunca existió. Por su parte, "histórico" es aplicado a los incas porque, para Basadre, su utopía socialista sí había existido, pero no era ya viable.

69. Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana...*, pp. 13-14.

o ucronía, sería la tarea "verdaderamente nacionalista" de su monumental Historia de la República del Perú.[70] Ese monumento libresco consagrado a la República registraría los muchos motivos por los que la "promesa" del Perú había sobrevivido sin haber sido cumplida, con lo que contribuiría a su realización. En resumen, el siglo XX brindaba al Perú una segunda oportunidad para hacer las cosas bien de una manera espectacular y utópica: este "hecho social" era un verdadero don de la historia e inspiraba a Basadre y a su generación.

El ensayo de Basadre de 1941 sobre el "país profundo", añadido a la segunda edición de *La multitud* (1947), historiaba "la existencia misma del Perú como Estado (país legal) o como 'nacionalidad' (país profundo)".En el "Colofón sobre el país profundo", Basadre sostenía que "el drama de la vida peruana ha surgido del hecho de que el Estado no resultara acondicionándose bien dentro de la nación".[71] Este diagnóstico llevaba a la conclusión de que el Perú tenía dos historias, una correspondiente al Estado y la otra a la nación o nacionalidad. Cabe notar que el mismo "drama" había sido un tema central en el pensamiento historicista alemán.[72]

Desafortunadamente, escribía Basadre, la historia peruana hasta ahora había sido escrita solo como la historia del Estado. Aunque no ofrece un ejemplo enteramente desarrollado de una alternativa, él deseaba que llegara el momento en que la historia peruana dejara de estar escrita en relación con el Estado y fuera escrita "en función con la naturaleza peruana".[73] Al decir "historia de la naturaleza peruana", Basadre no se refiere, sin embargo, a la historia natural, sino que tiene en mente la "historia funcional" de la nacionalidad como una "aspiración cultural".

---

70. Como anota Koselleck, la noción histórica de una utopía en el futuro en vez del pasado y que podía proyectarse desde el presente como una ucronía posible emergió en Francia poco antes de la Revolución (Koselleck, Reinhart. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Traducción del original alemán de Tom Samuel Presener y otros. Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 86-88).

71. Basadre, Jorge. *La multitud, la ciudad, y el campo*..., pp. 267-268.

72. Basadre atribuía la expresión "país profundo" al francés Charles Peguy (1873-1914), pero la noción era común entre los historicistas alemanes y estaba reflejada en conceptos tales como *Kulturstaat y Machtstaat, o Kulturnation y Staatsnation* (que se encuentran tanto en Fichte como en Meinecke).

73. Basadre, Jorge. *La multitud, la ciudad, y el campo*..., pp. 269-270.

Basadre ahora rechazaba las concepciones "naturalistas" de la nación y de la historia (tales como las asociadas con el pensamiento de Prado, González Prada, Mariátegui o García Calderón). La nacionalidad no era una raza, una lengua o una geografía; no era solo el pueblo y el suelo. Aunque el concepto de Basadre de "pueblo raíz" o pueblo original de hecho era telúrico y consistente con la noción romántica del *Grundvolk* del historicismo alemán, "la historia de la naturaleza peruana" se encontraba en la intersección dinámica o "funcional" de "la multitud" y sus "líderes". La multitud histórica del Perú "se manifiesta también mediante un conjunto de urgencias y de aspiraciones, quizás confusas, de posibilidades y de necesidades a veces mutiladas, de empresas y de esperanzas siempre latentes". Como resultado, la nación necesita, si habrá de dejar huella en el mundo líderes, cuyo papel histórico sería articular los ideales o visiones que estaban en armonía con las aspiraciones de la multitud pero también las excedían. Históricamente, ahora se lamentaba Basadre, el Perú no había tenido esos líderes.[74]

La relación funcional entre el pueblo y sus líderes se extendía al pasado y el presente, y por ello servía como modelo ideal para la historia nacional. "La verdadera nacionalidad", sostenía Basadre, emergía espontáneamente en la confluencia histórica funcional del pasado y el futuro, lo que no es sino la fusión del "pueblo original" con las multitudes más históricas (españolas, criollas, mestizas)bajo la guía de líderes sabios que comprendieran los intereses históricos verdaderos del pueblo y de la multitud. Unir al pueblo y sus líderes en una nueva "historia natural" de la nacionalidad sería la base para una historia holística de la razón histórica del Perú. Esta historia uniría el pasado con el futuro imaginable, aunque excediendo a ambos:

> Solo aquello que tiene un futuro posee un pasado fecundo. Por eso, para la Patria, que es totalidad en el espacio y continuidad en el tiempo, comunidad de destino y convivencia en el presente, el ayer vale si sus vibraciones repercuten aquí y si van a prolongarse más allá, lejos del lugar a donde nuestra propia vida perecedera llegue. Historia no es solo un relato de acontecimientos. Historia es también la búsqueda de lo que resta después del paso de los acontecimientos.[75]

---

74. Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad...*, pp. 35-36.
75. Basadre, Jorge. *La multitud, la ciudad, y el campo...*, pp. 279-280.

La inspiración primaria de Basadre en este punto fue el filósofo español Manuel García Morente. Este había combinado la famosa noción de Renan de la nación como un compromiso espiritual con la memoria colectiva (o más precisamente, como sostiene Palti, un compromiso cotidiano con el olvido activo de los conflictos sobre los que se funda la nación) con la idea de Ortega y Gasset de que la nación era una posibilidad que consistía en la "adhesión" colectiva a una visión compartida del futuro.[76] García Morente encontró que Ortega y Gasset y Renán concordaban en un punto fundamental: la nación era un "plebiscito cotidiano" sobre la cuestión de la relación entre el pasado y el futuro. De este modo, unía las ideas de estos dos filósofos europeos para ofrecer un tercer punto de vista: propuso que la nacionalidad era la suma del pasado y el futuro, pero que también excedía esa suma histórica. Concluía que la esencia de una nacionalidad era el "estilo". Como "estilo colectivo" de vivir, la nacionalidad no podía definirse u observarse, porque no era una idea o una cosa, sino un "modo". Solo podía ser imaginado o configurado como un arquetipo o figura ideal modelada a partir del "hombre nacional". En el caso de España, esta figura arquetípica era "el caballero cristiano" que –sépanlo o no—todos los españoles quisieran ser" pero que "nadie ha sido, es ni será".[77] Basadre citaba a García Morente como sigue:

> Ni la raza, ni la sangre, ni el territorio, ni el idioma bastan para dilucidar el ser de una nación. Ella es la adhesión a una empresa futura y la adhesión a un pasado de glorias y remordimientos. Aquello a que adherimos no es tampoco ni la realidad histórica pasada, ni la realidad histórica presente, ni el concreto proyecto futuro, sino lo que hay de común entre los tres momentos, lo que los liga en una unidad de ser por encima de la pluralidad de instantes en el tiempo.[78]

---

76. García Morente, Manuel. *Idea de la hispanidad.* Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938. Véase Palti, Elías José. *La nación como problema: los historiadores y la "cuestión nacional".* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, sobre la idea de posibilidad de Ortega y Gasset. Asimismo, véase: Arista Montoya, Luis. "La razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre". En Pantigoso, Manuel (ed.). *Cátedra Basadre.* Lima: Editorial Hozlo, 2004, pp. 37-68.
77. García Morente, Manuel. Ob. cit., p. 67.
78. Basadre, Jorge. *La multitud, la ciudad, y el campo...*, pp. 279-280.

El subtexto político de García Morente era que la nación tendría que rechazar todo proyecto que fuera incongruente con su estilo. Dado que el estilo de España era guiado por la figura heroica pero también humorística del caballero cristiano (un ideal a mitad de camino entre el mítico Cid, el ficcional don Quijote y el legendario conquistador), el comunismo internacional, obviamente, no era apropiado para España. La teoría de la nación de García Morente no se oponía al proyecto nacional de Franco, pero parece que Basadre —quien al menos, en términos peruanos, siempre fue un socialdemócrata de centro izquierda— no parece haber asociado esa teoría con una ideología política conservadora (se puede decir lo mismo de su lectura de Heidegger, cuyo pensamiento había influido claramente a García Morente), en parte porque Basadre compartía su concepto historicista de un "hombre nacional". Para que el socialismo echara raíces en el Perú (o España), tendría que hacerlo de una forma consistente con la razón histórica y el estilo de la nación (es decir, con el hombre nacional).

Aunque Basadre no utiliza la palabra "estilo", sí adoptó el punto teórico general de García Morente de que la nacionalidad existe más allá de lo natural y lo ideal, y que es siempre "funcional", en el sentido de que unifica y excede la historia. El concepto genético de Basadre de formación nacional, con su lectura de la tradición historicista española, lo llevó a concluir que naciones como España tenían un origen antiguo o medieval. Tales naciones podían albergar poblaciones diversas, mientras que se identificasen con un estilo unificador forjado en una historia compartida y en un territorio con características naturales particulares. Sobre este punto, la historia heterogénea de España ofrecía alguna esperanza al Perú. Dado que, como veremos, Basadre localizaba el verdadero nacimiento de la nación peruana en la conquista o poco después de ella (en el "abismo de historia" y "bautismo" luego confirmado por el "impulso colectivo" cuyo nombre era "Perú"), su lenguaje ontogénico y su teoría de la nacionalidad tendían a la conclusión de que la nacionalidad peruana era, a pesar de los antiguos orígenes del "pueblo raíz" u "original", relativamente joven. Como resultado, el Perú aún no había alcanzado el apogeo o la expresión completa de su estilo.[79] Pero las fuentes de ese estilo indudablemente existían en el estudio del pasado y en la adhesión a la promesa del Perú. En resumen, para que el "hombre peruano"

79. Ibíd., pp. 270-271.

alcanzara su destino y en el proceso adquiriera un estilo nacional unificado, necesitaba un empujón de la historia.

Pedagogía para un sujeto dividido

La historia como pedagogía nacional orientada al futuro no era una idea nueva en el Perú. Podría decirse que la historia dinástica de Pedro de Peralta Barnuevo, en el siglo XVIII, ya había adelantado esa noción y que para Lorente la historia republicana *para* el pueblo era la verdadera causa de la Edad Contemporánea. Desde José de la Riva-Agüero y la Generación de 1900, sin embargo, la noción de la historia como pedagogía nacional en el Perú había estado cada vez más modelada por los historicismos nacionales cultivados en las universidades alemanas e italianas. Riva-Agüero había sostenido que el estudio de la historia en la universidad de Lima debía emular a "esas universidades germánicas é italianas" que en el siglo XIX habían sido "ardorosos focos de patriotismo, y que fueron valiosísimas cooperadoras de la renovación de sus nacionalidades respectivas".[80]

La historia peruana no era única al respecto. El modelo prusiano de investigación histórica y de seminario universitario fue emulado en Francia, el Reino Unido y los Estados Unidos, mientras que el historicismo alemán (como la filosofía alemana) se convirtió en el estándar de la disciplina. Aunque la carga patriótica de Riva-Agüero tuvo como precedente el llamado de Lorente por una "historia de y para el pueblo", la tarea de la historia nacional tenía, en el Perú de la posguerra, un tono más grave, más urgente y más pedante. Ya Lorente había establecido que el "alma nacional" vivía en "la misteriosa comunidad de los siglos", pero las ilustradas metáforas de sueño y luz de Riva-Agüero sugerían que el "alma nacional" había sido eclipsada, y que era la labor pedagógica de la historia patria en la universidad revivir la autoconsciencia de esa alma:

> Mucho se ha hablado y se habla, con loable propósito, de formar el alma nacional. En el fondo, esto tiene que significar, antes que nada, si no es una vana frase, el fomento y la popularización de la historia patria, depositaria y maestra

80. Riva-Agüero, José de la. *La historia del Perú*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1910, p. 509.

de la tradición del país, y verdadera creadora de la conciencia colectiva. Porque el alma nacional no se improvisa, no surge de repente de la nada al conjuro de un individuo ó de una generación, sino que vive de la misteriosa comunidad de los siglos: es la suma de lo que de mejor hay en nosotros, de nuestros más altos y generosos anhelos, agregada á los de nuestros padres u antepasados, y á los de todos los que nos precedieron en estas tierras cuya configuración y cuyas influencias determinan, del propio modo que en las restantes del orbe, peculiares intereses y privativas maneras de sentir, que se traducen en un persistente ideal, más o menos concreto, servido unas veces y abandonado otras por la voluntad, según las vicisitudes de los tiempos, ya desfallecida, ya activa. No se hable pues de crear el alma nacional, porque esa alma existe, aunque aletargada y adormecía y si no existiera, carecería nuestra patria de razón de ser. Háblese de la necesidad de levantarla de la sombra casi inconsciente en que dormita y sueña, de traerla á regiones de luz, de hacer que sienta y conozca su propia vida, que adquiera, en una palabra, conciencia clara y plena de sí. Solo por esta tarea, en que ha de caber principalísima parte a la Historia debidamente comprendida, llegará ser nuestro patriotismo algo más que la explosión bulliciosa e instantánea con que en la actualidad se manifiesta; y se elevará hasta [...] ese firme y decidido paso que distingue a las naciones conocedoras de sus destinos y resueltas a conquistarlos.[81]

Acá tenemos, en forma compacta, todo el programa pedagógico del historicismo peruano del siglo XX. Ahora, la verdadera tarea de la historia nacional era estimular la adquisición, en el Perú, de una "conciencia clara y plena de sí" como patria y nacionalidad, para que pudiera defenderse y cumplir su "destino". Era el destino de Basadre cargar con esa tarea.

En el ensayo "El sentido de la historia peruana", que abre la colección titulada *Perú: problema y posibilidad*, Basadre propuso un programa nacional de educación en historia que seguía al pie de la letra las ideas programáticas de Johann Gottleib Fichte, anunciadas en sus *Discursos a la nación alemana* (1807-1808). Las reflexiones pedagógicas de Basadre sobre la historia como un medio para aumentar la "conciencia nacional" eran más que académicas, ya que, como ministro de Educación del Perú, propuso la "Nueva Educación" de Fichte en los colegios peruanos, aunque con resultados mixtos. Basadre escribió lo siguiente:

81. Ibíd., pp. 509-510.

> ¿Para qué el conocimiento y la enseñanza de la Historia?, se pregunta la Nueva Educación. Antaño se creía que la Historia era la maestra de la vida, la forjadora de la conducta, la fuente del patriotismo. Prejuicio intelectualista demasiado ingenuo porque entonces los historiadores debieran ser los monopolizadores de la heroicidad, del civismo, de la virtud [...]. Se cree también —y esto es del presente— que la Historia es instrumento de un nacionalismo celoso y agresivo [...] y que "de un lado al otro del Rin cambia la verdad". Pero el error bélico está pasando a medida que el mundo se internacionaliza más.[82]

¿Por qué, entonces, conocer y divulgar la historia? "El especialista responde en nombre de la investigación de la verdad [...] pero ¿y la generalidad de los ciudadanos?". La "Nueva Educación, toma en cuenta a esa generalidad de ciudadanos, al decir que la Historia sirve "para sacar a los niños y a los hombres de sí mismos, para colocarlos en una consciente relación con el mundo en que viven, para hacerlos considerarse como actores, y autores de un gran drama que empezó antes de que ellos mismos nacieran y que abre perspectivas que trascienden en mucho a cualquier personal fin en interés e importancia". Este "colocarlos en una consciente relación" es el "verdadero fin de la historia".[83]

Esta nueva tarea pedagógica de la historia nacional estaba, por supuesto, basada en la proposición fichteana y hegeliana de que el pueblo no era un verdadero agente histórico hasta que alcanzara consciencia de sí mismo en el mundo. La gente debe ser "sacada de sí misma" y colocada en la consciencia histórica para que realizara su potencial de manera más acelerada. Como anota Elías Palti en su estudio del pensamiento histórico europeo sobre la nación, este era, precisamente, el punto que había ocupado a Otto Bauer y el mismo que en la Europa de entreguerras levantaba el espectro de un sujeto dividido e incompleto al interior de la nación. Parece que el miedo a este espectro, pero también a las posibilidades que surgían de él, jugó un papel significativo en el rápido ascenso de los proyectos violentos, masivos y creadores de mitos del fascismo alemán e italiano, así como del comunismo soviético.[84]

Habiendo dado la espalda a Europa, la tarea del historicismo de construcción de la nación en el Perú de Basadre podía ser lograda gradual y

82. Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad...*, pp. 6-7.
83. Ibíd., pp. 2-3.
84. Palti, Elías José. Ob. cit.

pacíficamente, "creando conciencia histórica de sí" a través de la educación en las aulas y no de la propaganda masiva. "Por todo ello" explica Basadre, "el nacionalismo que, en otras partes, no es necesario o, fatalmente, está superado, urge aquí. En otras partes el nacionalismo es algo destructor; aquí debe ser constructor. Constructor de conciencia y constructor de soluciones. En otras partes es ofensivo; aquí necesita ser defensivo. Defensivo contra el ausentismo y defensivo contra la presión extranjera, de absorción material o mental".[85] Es más, la tarea nacionalista brindaba una fecunda razón histórica para aquellos "sujetos conocedores" o "líderes" que habrían de guiar el proceso. En resumen, al elevar la conciencia histórica, la historia nacional en su forma fichteana de la "Nueva Educación" convertiría la heterogeneidad preexistente y ahistórica de nacionales preconscientes en un "querer intencional" colectivo al que se adherirían todos los peruanos.

Es de resaltar el rechazo de Basadre del *topos* ciceroniano de la *historia magistra vitae*. Como hemos visto, ese *topos* había guiado el pensamiento histórico peruano por largo tiempo, desde las historias dinásticas coloniales del Inca Garcilaso y Peralta hasta la republicana historia de la civilización de Lorente. La "luz de la verdad" ya no era el ingenioso producto de las *artes historicae*, es decir, de la astuta escritura y la contemplación filosófica de *examplae* luminosas o peligrosas extraídas del pasado genealógico del sujeto histórico. El viejo concepto de la verdad histórica no era más que "el perjuicio intelectualista" de los historiadores cortesanos, y este era desplazado, ahora, por el nuevo concepto de la "conciencia histórica". Como anotaba Koselleck sobre la Alemania historicista de Fichte, este cambio era una consecuencia de la elevación de la historia al estatus de una ciencia reflexiva.[86]

Basadre ahora sostenía que la "conciencia histórica" era "la búsqueda del auténtico "yo" colectivo, o sea de lo que "es" o "puede ser", en medio de lo que pasa y desaparece".[87] Haciéndose eco de Riva-Agüero, Basadre insistía en que "el Perú ha carecido de una conciencia histórica a lo largo del siglo XIX" precisamente porque los peruanos no tenían un sentido consciente de

---

85. Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad...*, pp. 6-7.

86. Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Traducción del original alemán de Keith Tribe. Nueva York: Columbia University Press, 2004, p. 41.

87. Basadre, Jorge. *Meditaciones sobre el destino histórico...*, pp. 63-64.

"yo" colectivo. De hecho, para Basadre esa era la razón por el que el estudio histórico de las "realidades distintas" de la comunidad nacional era en sí mismo el "verdadero nacionalismo", pues ese estudio era la única base real para alcanzar la auténtica conciencia histórica. Basadre sostenía lo siguiente:

> Los hombres no han vivido en una comunidad universal, sino condicionados por la geografía, la economía, la sociología, etc. y dentro del marco de Estados y naciones. El verdadero nacionalismo es el estudio de esas realidades distintas. Esto tiene palpitante importancia ante el prurito de implantación ciega de concepciones típicas exóticas. La tiene también desde el punto de vista de la Historia porque en el Perú ella es lo único que poseemos de común; todo lo que no emana de lo histórico es, en el Perú, radicalmente heterogéneo.[88]

Para Basadre, la nueva tarea pedagógica de la historia, de formar al sujeto nacional, estaba así basada en la noción historicista de que "lo histórico" era, por definición, una fuerza unificadora que, a la vez que creaba, era creada por agentes históricamente conscientes, aunque al interior del marco de Estados y naciones. En resumen, si es reflexivo, lo histórico es unificador y nacional, y habría de proteger a los "hombres peruanos" contra la "implantación ciega de concepciones típicas exóticas" que producían "derrotismo". Basadre exclamaba, finalmente, que si la historia no era una fuerza nacional unificadora, entonces debía ser abandonada y no ser enseñada en las aulas del Perú.

El concepto de "memoria" era fundacional para la pedagogía fichteana de formación de sujeto por medio de la elevación de la consciencia histórica, elaborada por Basadre. Sin memoria, el individuo carecía de continuidad; de manera similar, sin memoria colectiva los pueblos y las naciones se extraviaban. Esto se debía a que, siguiendo a García Morente, "un país es una mezcla de tradición y de destino. Al decir tradición, se entiende continuidad. Y la continuidad implica necesidad de memoria".[89] La pérdida total de memoria necesariamente producía locura, y la locura era la pérdida del nombre:

> La memoria, por eso, no es solo la conservación del pasado en medio del presente: es también (fijémonos en esto) la colaboración de lo ya vivido en la

---

88. Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad...*, pp. 2-3.
89. Basadre, Jorge. *Meditaciones sobre el destino histórico...*, p. 48.

actualidad de la existencia [...]. Quitémosle al individuo la memoria: caerá en la locura, en la inconsciencia, en el aprendizaje diario de lo más esencial, en el inacabable empezar. Los manicomios y los cementerios están llenos de cuerpos humanos que no saben cómo se llaman, ni lo que fueron ni lo que hicieron. Análogo es lo que pasa con los pueblos. La memoria colectiva fortifica y acentúa en ellos la propia personalidad. El Perú, país de contrastes geográficos y de diversidad de población, ¿qué vínculos de unión tendría si no existieran los vínculos de la tradición común y del destino?[90]

El vínculo entre tradición y destino residía en el concepto historicista de la participación de lo "ya vivido en la actualidad de la existencia" (aquí Basadre toma prestado el concepto de Dilthey de *Erlebnis*, traducido como *vivencia)*.[91] Esta combinación de patrimonio cultural y memoria viviente es profunda y prospectiva, pues carga la semilla para la "realización del Perú".[92] Sin embargo, la adhesión a la promesa del Perú como *Erlebnis* no solo requería la nueva educación sino, también, una fábrica académica para que los verdaderos inicios del Perú como sujeto colectivo no se perdieran entre los "inacabables empezares".

La "fábrica aérea" de consciencia y querer

En un fragmento de ensayo incluido en *Meditaciones*, titulado "Teoría del Perú" (1937), Basadre formulaba la pregunta nacional-historicista por antonomasia: "¿Cuándo nació el Perú?". Las respuestas posibles, anotaba, eran múltiples. "El geólogo", escribía Basadre, "dará noticia del momento determinado en la vida de la tierra a la cual corresponden las distintas capas del suelo peruano". Por su parte, "para el historiador de la cultura occidental, el Perú entra en escena cuando Francisco Pizarro arriba a Tumbes". Además, "un estudiante de Derecho Político responderá con aquella estampa de la Plaza de Armas de Lima, en el instante en que San Martín pronuncia sus palabras: 'Desde este momento...'". Pero, "cuando se trata de averiguar acerca del nacimiento de la conciencia nacional peruana, la respuesta solo puede

90. Ibíd., p. 49.

91. Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderin.* Leipzig: Teubner, 1910.

92. Basadre, Jorge. *Meditaciones sobre el destino histórico...*, pp. 49-50.

darse después de una pesquisa". La pesquisa de Basadre lo lleva a otro cálculo de la fecha o acontecimiento de nacimiento:

> El Perú como nombre y como hecho social, donde coexisten lo hispano y lo indígena, no aparece modesta o desapercibidamente [...]. Es una nueva sociedad la que nace entre sangre y llanto en un abismo de la historia con un estrépito que conmueve al mundo [...] el nombre mismo "Perú" es fruto de ese impulso colectivo [...] surge de un bautismo anónimo, desplazando al nombre oficial de "Nueva Castilla" [...]. Este nuevo país hállase expresado en una obra que, lejos de tener carácter clandestino o ignorado, va a adquirir universal renombre. En Lisboa se edita el año 1609. Se titula *Los Comentarios Reales* [...]. Podrá objetarse que el Inca Garcilaso se siente, no tanto un peruano como, sucesivamente, un descendiente del derruído [sic] imperio en la primera parte y un español en la segunda. Algo de la mitológica figura del centauro habría en su alma eximia y bifurcada [...]. Mas este dualismo es propio de la hora auroral a la que él pertenece. Y hay en él un sello unitario. El Perú como continuidad en el tiempo está visto al enlazar los nombres de Manco y Pizarro. El Perú como totalidad en el espacio, surge en las páginas donde nos asomamos a "aquella nunca jamás pisada de hombres, ni de animales, ni de aves [...]. *Los Comentarios Reales* son el cantar de gesta de la nacionalidad.[93]

En resumen, como vimos en el capítulo 1, la pesquisa de Basadre sobre el nacimiento del Perú como consciencia nacional nos remite al cantar de gesta fundacional del Inca Garcilaso de la Vega. Aquí el Perú, como una "continuidad en el tiempo", es "visto" en el enlace de las historias dinásticas inca e hispánica, es decir, al unir el nombre del inca fundador Manco Capac con el del fundador capitán y adelantado de Carlos V, don Francisco Pizarro. Por su parte, el Perú como "totalidad en el espacio" puede ser vislumbrado en las páginas donde los altos Andes aparecen como esa libresca "Patria invisible" aún no escalada. Basadre ahora sostiene que "puede todavía no considerarse al Perú como una nación en el cénit", pero "lo menos que debe tener el Perú es un querer intencional nacional, como una consecuencia de este hecho irrebatible: el Perú existe como una totalidad en el espacio y como una totalidad en el tiempo". Así, existe en los siguientes términos:

---

93. Ibíd., pp. 104-107.

> Totalidad en el espacio, es decir armoniosa coexistencia de la "loma y la puna", del cóndor y del alcatraz, de la quinua y el algodón, el "ichu" y el amancay, de la papa y el algarrobo, del mate ayacuchano y el sombrero de Catacaos, de la chicha y el pisco, de la natilla y el picante, de las piedras del Cuzco, la cortesanía de Lima y las revoluciones de Tacna heroica en el cautiverio aunque olvidada después de la reincorporación y Tumbes asechada por la codicia y la envidia. Totalidad en el tiempo, es decir, un largo acontecer histórico donde lo inca vale sólo en la medida en que supervive dentro de la peruanidad y en tanto y en cuanto sirve a la peruanidad; y donde lo hispano vale únicamente si es que se ha adaptado o se ha enraizado en la peruanidad.[94]

Aquí Basadre realiza el salto del alquimista que se hace sobre las alas del nombre propio, uniendo milagrosamente la brecha entre las palabras de los *Comentarios reales* y los "hechos irrefutables" y cosas de la naturaleza y la cultura. Estas palabras y cosas están ahora unidos por ese salto figurativo de la "conciencia nacional" que imagina que el Perú es una "totalidad en el espacio y en el tiempo". El medio de esta totalidad funcional es la "peruanidad". En resumen, el propósito de la pesquisa de Basadre sobre el "nacimiento" de la "conciencia nacional" peruana es picar el "deseo intencional" del Perú para cumplir su destino como una "totalidad". Esta era, precisamente, la tarea de la monumental *Historia de la República del Perú*: compilar una totalidad funcional de palabras que creara, afirmara y sustentara el sueño libresco del Perú que "existe como totalidad en el espacio y como totalidad en el tiempo".

La *Historia de la República del Perú* fue creciendo por rachas, como esos edificios interminables de Lima que siempre parecen poder acomodar un nuevo piso. El primer piso de este edificio interminable fue *La iniciación de la República*, mientras que las adiciones subsecuentes (es decir, ediciones) fueron hechas con material histórico proveniente de los ensayos y nuevas investigaciones de Basadre. Aunque Basadre calificó a la primera edición como un manual de enseñanza y una "historia narrativa sintética", sin pretensión de ser definitiva, la *Historia de la República del Perú* nunca fue una historia narrativa redonda, ni llegó a ser una síntesis persuasiva como interpretación, inclusive después de seis ediciones y la adición de una docena o más de tomos. Hacia la quinta o sexta edición de la *Historia de la República*

94. Ibíd, pp. 94-95.

definía "la totalidad" del campo por su gran magnitud y erudición, aunque la obra no logra definirse, en parte por la naturaleza acumulativa de retazos y estilo de cuaderno de notas de los contenidos, y en parte por el hecho de que luego le fue claro a Basadre que esa "definición" no estaba en las cartas. Más que una síntesis, la *Historia de la República* se convirtió en una "fábrica aérea" y almacén de conocimiento que brindaba un techo académico cada vez más elevado para la lucha afirmativa de Basadre por elevar la "conciencia histórica" de los peruanos.

Como confesaba el autor en el prefacio de la quinta edición, la *Historia de la República del Perú* venía a ser, en realidad, un interminable "ensayo de historia funcional o 'relacional'". Como ya vimos, el concepto de Basadre de "historia funcional" se basaba en el pensamiento holístico de García Morente. En una palabra, la "historia funcional" o "relacional" contemplaba la "historia natural" de la nacionalidad como una aspiración cultural trascendente y unificadora forjada en presencia de un pasado renaniano "de gloria y remordimientos", y en el deseo intencional por —y adhesión a— un futuro colectivo. Diferenciándose de Dilthey, pero siguiendo más que nunca el pensamiento de Croce, Basadre explicaba que la "conciencia histórica auténtica" requiere "hacer del pasado eso: pasado", para así hacer que "lo muerto" esté disponible a la consciencia y al ser como "experiencia" o "patrimonio del presente":

> La historiografía nos debe libertar de [lo que está muerto en la historia], ha escrito Croce, en el sentido de que haga frente al pasado, lo reduzca a problema mental, lo resuelva en una proposición de verdad que sea la premisa ideal de la nueva vida. El historicismo así bien entendido no es reo por promover el fatalismo, o por pretender que el tiempo desande su camino y vuelva a ser lo que ya fue [...]. El pensamiento histórico auténtico no corta, por cierto, relaciones con el pasado; pero tampoco vive solo sumergido en él. Se levanta sobre él idealmente y lotrueca en conocimiento desempeñando un oficio de catarsis o purificación muy semejante al que desempeña la poesía cuando se sacude de la servidumbre de la pasión. Pero aquí lo que se procura es una orientación dentro del mundo en que vivimos, en el que conviven, a la vez, recuerdos y huellas de lo que pasó, fuerzas latentes que anteriormente no llegaron a madurar y nuevas y originales energías, y que es donde hemos de cumplir nuestra propia misión y nuestro deber propio. Por ello, la conciencia histórica auténtica (dice Croce) estimula para hacer una verdadera vela de armas que no admite estupefacientes ni enervantes, y en vez de cumplir funciones de carcelero nos

abre las puertas de una prisión en la que, de otra suerte, permaneceríamos encerrados.[95]

Haciendo eco de los argumentos que había hecho en el prefacio a *La iniciación de la República* y en otras partes, Basadre ahora confesaba que el pesado "ensayo" de diez volúmenes buscaba lograr la "maduración nacional" mediante el fomento de una "toma de conciencia histórica" en relación con un pasado republicano que había sido "tan turbulento y tan escabroso y al mismo tiempo tan peruano". Citando a Boris Pasternak y George Barraclough, Basadre anota que "El hombre no muere como un perro en una zanja, vive en la historia. Ella es la "suma de los posibles que han sido realizados", nos otorga la sensación reconfortante de que "pertenecemos" a algo, nos dice de dónde venimos, quiénes somos. Ofrece muchas veces una respuesta a la cuestión de cómo se ha llegado al estado actual de las cosas, por qué razones el mundo está hecho de la manera como se encuentra ante nuestros ojos".[96] La *Historia de la República del Perú*, anotaba su autor, buscaba lograr este efecto en el lector por medio de la "comprensión, objetividad, coordinación, ensamble".[97]

Un segundo prefacio (una versión revisada de un ensayo previamente publicado) revisaba las tendencias en el pensamiento histórico europeo del siglo XX.[98] Parafraseando al historiador inglés Maurice Powicke, Basadre anota que la ciencia histórica nunca está completa, porque "no todos los problemas pueden ser solucionados porque, al serlo, se revelan nuevos

---

95. Basadre, Jorge. "Nota preliminar a la quinta edición". En su *Historia de la Republica del Perú*. 6.ª ed. Lima: San Marcos, 1968, pp. xxi-xxii. Basadre cita las traducciones al español de *Teoria e storia della storiografia y Storia come pensiero e come azione* de Croce.

96. Basadre, Jorge. "Nota preliminar a la quinta edición"..., pp. xlii.

97. Ibíd., pp. xx-xxi.

98. Basadre, Jorge. "A propósito de los puntos de vista de este libro: reflexiones sobre la historiografía". En su *Historia de la Republica del Perú*, pp. xxxv-xlvi. El nuevo prefacio sigue a la nota preliminar a la sexta edición (en la que Basadre intenta sostener que la nueva edición tiene un diseño braudeliano). El tardío intento de Basadre de darle a su obra maestra un diseño braudeliano consistía en añadir materiales antiguos sobre "las bases geográficas, económicas, sociales y culturales de la República", y dos capítulos sobre "La Iglesia y el Estado" y "La idea de la Patria". Aunque Basadre compartía la visión modernista de Braudel de la "historia total", nunca llevo a cabo la historia estructural del capitalismo o de la vida material.

aspectos. El historiador abre el camino; no lo cierra".[99] La historia es un arte sublime y liberador, así como una ciencia humana; su método es constructivista y sigue siendo vital como modo crítico para aprehender el mundo y nuestro lugar en su desarrollo faustiano:

> No faltan en nuestra época, por otra parte, voces egregias o vulgares, que acusan a la Historia de que carece de solidez como ciencia y de provecho para la vida. Uno de los más grandes escritores del siglo XX, Paul Valéry, dijo de ella, en una frase asaz repetida, que es el producto más peligroso elaborado por la química del intelecto, pues hace soñar, embriaga a los pueblos, les sugiere falsos recuerdos, los atormenta en su reposo, los lleva al delirio de grandeza y vuelve a las naciones insoportables y vanas. Y, sin embargo, a pesar de éstas y otras críticas, allí está la Historia, viviendo tal como ha vivido siempre que fue auténtica, ciencia por su apego a la verdad posible, arte por el aura de belleza que acompaña a toda evolución y afirmación de la vida. Fábrica aérea, impalpable, sutil, hecha con ideas y sentimientos aunque, en cierto sentido, comparable a la arquitectura pues necesita basarse, para poder perdurar, en principios técnicos en cuanto a los materiales que la elaboran y necesita, además, inspirarse en principios estéticos en cuanto a la construcción misma. Por más rica que sea nuestra época en aparatos, instrumentos y apetencias, al fin y al cabo, la humanidad se compone más de muertos que de vivos. Nuestra época, tan anti-tradicional, está inserta en una cultura esencialmente historicista. Los libros sagrados del cristianismo son, a su manera, libros históricos. La tradición greco-latina ha creado la historiografía clásica. Nuestras artes, nuestra literatura, nuestra vida misma llenas están de los ecos del pasado. Pero hay algo más: en el siglo XX la Historia es una preocupación vital como lo fueron la ciencia en el siglo XIX, la filosofía en el siglo XVIII, la teología en siglos anteriores. Con la Historia tropiezan en nuestros días literatos, filósofos, sociólogos, políticos. Esta característica tiene sus raíces en Hegel, en el marxismo y en el positivismo, pero alcanza mayor plenitud a partir de Dilthey, como lo prueban el debate sobre ideas tales como el tiempo y el ser según Heidegger, la sociología del saber de Max Scheler, la sociología del conocimiento de Karl Mannheim.[100]

La afirmación de Basadre de que la "Historia auténtica" es la preocupación vital del siglo XX parece ir a contracorriente del sentido común europeo, según el cual el largo siglo XIX (en Alemania, al menos) fue el "siglo de

---

99. Basadre, Jorge. "A propósito de los puntos de vista de este libro: reflexiones sobre la historiografía"..., p. xliv.

100. Ibíd., pp. xxxv-xxxvi.

la historia", el escenario y la expresión máximos del pensamiento historicista. Esta es una lectura notable, ya que los debates y tendencias que Basadre cita pueden ser vistas, precisamente, como representativos de la "crisis del historicismo" en Europa o, por lo menos, como serios cuestionamientos a lo que hoy usualmente se conoce como "historicismo clásico".[101] El hecho de que Basadre vinculara estos pensadores críticos a la antigua tradición historicista occidental sugiere que no debió estar de acuerdo con la magnitud con que ellos (Heidegger, en particular) habían empezado a socavar sus bases.[102] En el Perú, y tal vez en toda América Latina, la "crisis general" de la Europa de entreguerras parece haber promovido un giro hacia adentro, hacia una preocupación más vital con la historia como medio para crear una nacionalidad "verdadera" o "profunda".

En el caso de Basadre, este giro hacia adentro se dirigió hacia el centro epistemológico y poético de la historia. "La grandeza y la servidumbre de la Historia", escribió Basadre, consistía en el hecho de que "el historiador crea su propio objeto", y se podría decir que la veracidad de su inventado objeto de estudio histórico existía solo en cuanto era pertinente para la historicidad del historiador como un "sujeto que conoce". En resumen, la historia peruana era el objeto inventado y "sirviente" de la propia historicidad de Basadre, que a su vez, por supuesto, también era peruana. Para Basadre, esta realización significaba que "el sujeto que conoce debe buscar, ante todo, convencerse a sí mismo de la verdad invívita en su aprehensión del pasado, en una entrega centrífuga, alejarse en lo posible de todas las formas de representación puramente imaginaria y transmitir ese mensaje con lealtad a sus lectores u oyentes".[103] La "entrega centrífuga" de Basadre evoca un sentido del sujeto que conoce y de la historia como dos fuerzas, cada una de las cuales

---

101. Bambach, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

102. La evaluación de Basadre contradice la aseveración de Popper de que los "historicistas modernos" ignoran la "antigüedad de su doctrina". En general, el rechazo racionalista de Popper al historicismo, al que califica de "superstición", solo podría ser aplicado a Basadre siendo muy injustos. Su historicismo no se sujetaba a "leyes históricas inmutables", ni "temía el cambio". Véase: Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. Boston: Beacon Press,1957.

103. Basadre, Jorge. "A propósito de los puntos de vista de este libro: reflexiones sobre la historiografía"..., pp. xxxvii-xxxviii.

huye de su eje o centro. La historia siempre huye de ese sujeto que conoce que la crea como objeto de estudio, por lo que el conocimiento es siempre insuficiente y la labor del historiador es interminable. Sin embargo, el sujeto que conoce o historiador también huye de "las formas de representación puramente imaginaria", para así "transmitir ese mensaje con lealtad" a sus lectores. El historiador, entonces, es también un sirviente de sus lectores o, mejor dicho, de una cierta "lealtad a sus lectores", y la historia es el sirviente elusivo del historiador o, en realidad, de su "aprehensión del pasado". La verdad de la historia, entonces, es claramente "grande" y "servil".

El aporético fin del historicismo de Basadre

Basadre construyó una fábrica aérea contra los peligros reales planteados por los Estados vecinos y las amenazas planteadas por las "doctrinas exóticas" de Europa, pero su pensamiento historicista y su producción historiográfica era también un ansioso baluarte contra la amenaza divisiva de la heterogeneidad radical al interior del Perú y contra la pesadilla de los "inacabables empezares" nacidos del olvido. En su deseo intencional de escribir y realizar una historia peruana del Perú que lo abarcase todo, eso es, una historia del Perú que fuera homóloga con la propia formación del Perú, el historicismo de Basadre localizaba todo lo que era "heterogéneo en el Perú", en el adentro constitutivo, o lo ahistórico. Esto era así porque "en el Perú ella [la historia] es lo único que poseemos de común; todo lo que no emana de lo histórico es, en el Perú, radicalmente heterogéneo".[104]

Al mismo tiempo, la apuesta de Basadre y su proyecto poético *por* el Perú no tenía sentido sin ese interior heterogéneo, sin el *aún no* que el dividido sujeto del Perú presentaba, no como la sala de espera del subdesarrollo sino como una cosa "tremenda". En este sentido, su afirmación de que lo histórico es "lo único que poseemos de común" es, de hecho, aporético, pues es lo ahistórico y lo heterogéneo lo que, en esta línea de pensamiento historicista, brindan, al sujeto histórico y conocedor, su materia prima poética, que también es "poseída en común". Para ser verdaderamente homóloga con su sujeto, entonces, la "historia peruana del Perú" de Basadre tendría que admitir no solo lo radicalmente heterogéneo o ahistórico como su sinrazón de base, sino también lo antihistórico (condensado en la figura

---

104. Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad...*, pp. 2-3.

del "pensamiento abstracto del siglo diecinueve" y, más particularmente, en González Prada) como su predecesor y oponente intelectual necesario.

Ahora podrá apreciarse que el *impasse* posibilitador o aporía poética en el historicismo de Basadre se encuentra en la figura de un sujeto ambivalente que es, al mismo tiempo, ahistórico (y, por ello heterogéneo, olvidadizo, sin nombre e inerte) e histórico (y, por ello, unificado, conocido, nombrado y dinámico), y en el que la primera dimensión recibe la ayuda de las fuerzas intelectuales antihistóricas que deben ser combatidas en una lucha inacabable. Tanto lo ahistórico como lo histórico se encuentran subsumidos bajo el nombre de un sujeto histórico maestro: la idea, entidad y ser llamado "Perú". En resumen, puesto que el Perú es una "totalidad en el espacio y en el tiempo", y, por ello, lo abarca todo, es necesariamente un sujeto radicalmente heterogéneo que nunca puede ser historiado completamente, puesto que "lo histórico" solo es su modo consciente y auténtico de devenir como adhesión a una memoria con un futuro.

La dimensión histórica del Perú es el futuro unificado que no puede devenir sin su previo ser ahistórico, pero esta otra dimensión de ser también existe como algo del presente y, con la ayuda de las fuerzas negativas y antihistóricas, amenaza en todas partes convertirse en el futuro y, de esa manera, destruir lo histórico. Lo que une este precario sujeto histórico es "el nombre del Perú", entendido como aquello que trasciende o "lo que resta después del paso de los acontecimientos". Esto es así porque el Perú excede a la historia. El Perú es la unidad holística de todos los puntos significativos del pasado, presente y futuro. El nombre del Perú había emergido abruptamente en "un abismo de la historia" y había sido propulsado hacia lo histórico por un "impulso" y un "bautismo", y fue luego renovado en la independencia como "la promesa" de una vida feliz y próspera para el "hombre peruano".

En el pensamiento de Basadre, entonces, la historia o historicismo se convierte en el campo de batalla interno de lo histórico y lo ahistórico, y esta lucha es hecha posible por una apelación a la "totalidad" marcada por el nombre propio o firma. El campo de batalla interno del historicismo es un asunto de vida o muerte, o, en realidad, de vida y muerte, una aporía más allá de la cual la historia deviene en impensable e innecesaria, pues si algún oponente de pronto se retira del campo, el juego termina. En otras palabras, sin un medio (a saber, lo ahistórico) para aprehender la verdad de su propia historicidad, el historicista o sujeto que conoce no puede configurar un objeto de estudio afirmativo y, para ello, no puede "servir" nada "grande" que explique o revele su propia historicidad a sí mismo.

Aprovechando las ideas desarrolladas por Partha Chatterjee y Ranajit Guha sobre la historiografía de la India, Dipesh Chakrabarty ha sugerido que, en el mundo colonial, la historia configuraba sus sujetos en narrativas desarrollistas o evolucionistas que en su mayoría trazaban una trayectoria gradual hacia la unificación y la modernidad, modelada en la historia europea. La historia de la India (o la historia de cualquier otro sujeto nacional poscolonial) podía empezar con un pasado antiguo y glorioso, pero se desarrollaba y movía a través de edades oscuras y un renacimiento, a paso seguro hacia una futura plenitud nacional, aunque a través de lo que Chatterjee llama el "presente miserable", caracterizado por la "falta" y el "retraso".[105] El referente de todas esas historias, sostiene Chakrabarty, ha sido y es una Europa hiperreal. Y esto es así porque en la imaginación histórica moderna "Europa" se configuró como coextensiva con la razón, la modernidad y (desde Marx) con el capital, entendido como categorías históricas universales que pueden explicarlo todo, en todas partes, en todas las épocas. Como consecuencia, el historicismo es un discurso colonial que niega la "heterogeneidad radical" y la contemporaneidad del sujeto histórico.

Aunque el historicismo de Basadre muchas veces recicla temas y lenguajes dialécticos y desarrollistas que de hecho se remontan al discurso europeo, su noción y entramado de lo histórico no es evolucionista en un sentido naturalista, sino que es una apuesta afirmativa por un futuro que en sí mismo es la consecuencia o destino de apuestas afirmativas pasadas (el impulso, la promesa). Más aún, estas apuestas propulsaron al Perú hacia un futuro cuya "razón histórica" debe ser diferente de la de la Europa moderna, puesto que esa razón es el producto del propio modo histórico del Perú de devenir en eso que, en la independencia, "Perú" se propuso convertirse. El nombre de este devenir intencional, configurado como lo histórico y lo social, nació en el "abismo de la historia" de la conquista, pero está claro que este —entendido como la heterogeneidad radical de "todo aquello que no es histórico en el Perú"— continúa existiendo en el Perú de Basadre y, de hecho, fue la sinrazón fundacional para su proyecto historicista, la "verdad" de su aprehensión del pasado.[106]

---

105. Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 75-115.

106. Sobre el punto tengo una deuda con el concepto del "pasado subalterno" de Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 97-113.

Lo que es notable en este punto es que el sujeto histórico llamado "Perú" no parte —como las lecturas del historicismo de Chakrabarty y Chatterjee pueden sugerir y como de hecho es el caso en ciertas narrativas históricas europeas— de una utopía histórica perdida (por ejemplo, del imperio socialista de los incas o del comunismo primitivo del ayllu); tampoco se mueve "naturalmente" hacia la futura realización de una modernidad plena derivada de modelos europeos evolucionistas de progreso (aunque, por otra parte, las nociones aristotélicas y neoplatonistas de continuidad, gradación y plenitud sí merodean en el fondo).[107] En vez de ello, el "Perú" como "nombre y hecho social" es un sujeto necesariamente dividido y que se autoperpetúa, nacido en ese "abismo de la historia" que también es el del historiador o sujeto que conoce.

La "historia peruana *del* Perú" de Basadre es, ante todo, una historia poética *para* el Perú, ya que su escritura se esfuerza por crear, contra el abismo de lo heterogéneo y lo ahistórico, las condiciones para su propia recepción y realización futura entre aquellos que se adhieran al devenir colectivo del Perú. Dada la gran popularidad de los conceptos historicistas de Basadre en el Perú, cabe poca duda de que "nuestro historiador de la República" ha sido un buen sirviente de la historia. De hecho, para Basadre la auténtica adhesión a lo histórico de los ciudadanos lectores era historia, y la práctica de la escritura de la historia era el "verdadero nacionalismo". La fe basadreana en la eficacia transformativa del verdadero conocimiento histórico sigue inspirando investigación histórica en el Perú de hoy, tanto en la izquierda como en la derecha. Como totalidad espacial-temporal y aspiración cultural holística, el propio "Perú" es una teoría total de "auténtico devenir", y la escritura de la "historia peruana" es nada menos que un acto de fe o adhesión a este devenir. En resumen, el historicismo de Basadre no solo está dirigido a crear un sentido histórico de pertenencia y compromiso con un proyecto de desarrollo nacional, y de fomentar un compromiso con él. Se dirige, de manera más profunda, hacia ese objetivo ulterior de toda búsqueda filosófica, desde Heráclito hasta Heidegger: la forma auténtica de existencia.

La búsqueda historicista de Basadre de la forma auténtica de existencia es obstaculizada y posibilitada por la heterogeneidad radical del Perú,

---

107. Sobre la historia de estas nociones, Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1978 [1936].

entendida como "todo aquello que no es histórico" o, si uno quiere, "aquello que aún no es histórico". Dado que lo ahistórico y lo *aún no* histórico están inscritos en la idea (entidad, ser o devenir) que es "la totalidad del Perú", el Perú es un sujeto dividido, cuyo devenir solo puede entenderse y narrarse como una lucha consigo mismo sobre un sendero hacia el cumplimiento del "querer intencional" de la nación. Pero cualquier arribo catártico a ese cumplimiento llevaría al Perú a su extinción como modo de devenir y también eliminaría la necesidad de historicismo e historia. En este sentido, la apuesta de Basadre es una apuesta faustiana por la "vida peruana", es decir, una lucha inacabable y "tremenda" contra los "inacabables empezares", o, como afirma Palti en su lectura de la teoría del sujeto de Badiou, una "apuesta de segundo orden" o "una apuesta por la apuesta".[108] Por ello, la obra de Basadre no alcanza una definición.

En realidad, es una inacabable "fábrica aérea" de la memoria en contra de los inacabables empezares de olvido, donde la memoria o edificio inacabable carece de "razón histórica" sin el inacabable olvido que la amenaza y la estimula. Y, por ello, la "historia peruana *del* Perú" de Basadre no se mueve hacia un destino evolucionista, sino hacia ese destino que no es otro que la aporía o "entrega centrífuga" de la vida del sujeto que conoce. El vehículo de ese movimiento hacia un destino centrífugo es la apuesta finita del historiador por el futuro infinito de la memoria llamada Perú, una apuesta que confirma, por lo demás, "la verdad invívita de aprehensión del pasado", en la que esta no es sino una apuesta por "el personaje más importante de la historia peruana", es decir, "el Perú". Es solo en este sentido que la historia peruana del Perú de Basadre es homóloga con su propia formación, pues "el Perú" no es "una idea y [...] entidad que nace, crece y se desarrolla", sino una serie de prosaicas apuestas por, y de entregas centrífugas a, aquel nombre que naciera en un abismo de la historia.



108. Palti, Elías José. "Posstructuralist Marxism and the 'Experience of Disaster': On Alain Badiou's Theory of the (Non-)Subject". En *The European Legacy* 8: 4, 2003, pp. 459-480.

Epílogo

> El Perú se hace en la historia, o sea a través del paso de los hombres peruanos en el tiempo y, al mismo tiempo, lo que presupone esa historia es el Perú.
>
> Jorge Basadre, "La enseñanza de la historia del Perú"

Siguiendo las reflexiones de Basadre y sus predecesores peruanos, en este epílogo tomaré en consideración las maneras en que el discurso histórico peruano sobre el "Perú" puede ser leído como una teoría de la historia. ¿En qué consiste esta teoría? ¿Y cuáles son sus implicaciones para la historia y el historicismo en general?

El significado del epígrafe de este epílogo puede parecer, a primera vista, directo. Pero lo que Basadre quiere decir con "historia" en realidad es bastante ambiguo. Parece estar hablando sobre el paso o sucesión acumulativa de acontecimientos fuera del texto, es decir, en el mundo en general, donde la *Geschichte* (la sucesión histórica de acontecimientos) aparentemente sucede o, se puede decir, hace que sucedan cosas. Sin embargo, si leemos más de Basadre —como lo hicimos en el capítulo 7— pronto nos daremos cuenta de que tal paso de acontecimientos y tiempo no tiene existencia "histórica" fuera del "impulso" y "promesa" del "nombre del Perú". En efecto, podríamos transliterar con lealtad la frase de Basadre como sigue: "el Perú se hace en la escritura de la historia, o sea, a través del paso, en el mundo del texto

así llamado, del nombre propio de peruanos; y, al mismo tiempo, lo que presupone esa escritura es el nombre propio del Perú".

El "Perú" de Basadre consiste, en realidad, en los efectos y deseos de la unisonancia y homología del nombre, en los que su paso es consonante con vivir el paso de los acontecimientos. Como vimos en los capítulos 5 y 6, Lorente, y no Basadre, fue quien, en realidad, estableció firmemente este método y estilo prosaico mimético como el "historicismo figurativo" subyacente o "mitopoética" de la historia peruana contemporánea. Lorente inventó la variante contemporánea de "la historia peruana del Perú". Sin embargo, antes de Lorente, fue el Inca Garcilaso, como vimos en el capítulo 1, quien inauguró la "historia peruana del Perú". En Basadre, el efecto mimético establecido por Lorente se lleva más lejos, al entramar a los peruanos en el texto como sujetos que pasan por pasajes peruanos, es decir, al prefigurar o diseñar toda la narrativa como el desenvolvimiento de la historia de la realización del sujeto colectivo, maestro e histórico, llamado Perú. Como vimos en el capítulo 7, el medio "del paso de los hombres peruanos en el tiempo" no es otro que el diseño arquitectónico de Basadre de la "fábrica aérea" de la historiografía, cuyas alas "verdaderas nacionalistas" —llevadas por el nombre o firma del Perú— están al servicio de la "conciencia histórica".

Los efectos de la arquitectura del texto también se desprenden del compromiso de Basadre con los fragmentos procesados del pasado peruano ensamblados en la obra. Basadre insistía en "dialogar con el pasado en un tono sereno para que la voz débil de éste no sea acallada por el tumulto subjetivo [del historiador comprometido solo con el presente]".[1] En parte por este compromiso sereno, autorreferencial, con su propio archivo o ensamblaje, la "historia peruana del Perú" de Basadre llega hasta el corazón del historicismo. A pesar de su "querer intencional" de afirmar un Perú fenomenológico y ontológico fuera del texto, su pensamiento toca serenamente la naturaleza necesariamente inventada y poética del sujeto histórico, ya que este es la nave de la vida colectiva y el objeto del estudio histórico. En este punto, es finalista y aporético que el historicismo de Basadre necesite una apuesta pascaliana de segundo orden por el nombre del Perú, pues no existe un punto desde el cual se pueda contar la historia peruana que no fuera, como lo puso Basadre, "presupuesto por el Perú". Pero lo que es "presupuesto por

---

1. Basadre, Jorge. "En torno a la teoría de la historia". En *Historia y Cultura* 1, 1965, p. 9.

el Perú" es un sujeto dividido, compuesto por elementos ahistóricos, antihistóricos e históricos. De este modo, el "Perú" histórico remite a su propio abismo fundacional en todo "lo que es heterogéneo" o ahistórico, es decir, a la absoluta precariedad de su existencia fuera de la "Patria invisible" y el "querer intencional" que impulsa al historiador a escribir su texto y vivir su vida "nacional". Este abismo fundacional, entonces, es el poético *Abgrund* de la histórica de Basadre.

El concepto clave de Basadre de la "promesa" es un buen ejemplo de la naturaleza aporética y poética de su apuesta histórica por el abismo de la historia llamado "Perú". Como vimos en el capítulo 7, la promesa de Basadre era una "fuerza histórica" diltheyniana que, "sin saberlo [...] recogió algunos elementos ya existentes en el pasado, transformándolos". La poderosa promesa se nombra a sí misma, escribe su propia historia, crea su propia genealogía "funcional". Pero lo hace a través de una apelación poética a potenciales agentes históricos "peruanos" que son anexados desde allí a su proyecto. Este consiste en escribir su propia formación como una "totalidad". Para "existir" como una unidad colectiva singular, el medio llamado Perú requiere sujetos "peruanos" que a su vez son sus únicos medios para un futuro. Estos "peruanos" serían el ancla verdadera del "Perú", excepto que estos sujetos también son efectos del nombre. Esto es así porque, en el pensamiento de Basadre, el medio "peruano" para un medio llamado "Perú" no solo consiste en los esfuerzos heroicos y patrióticos de sujetos que conocen, cuyas acciones y palabras luchan contra el olvido, sino también en los objetos pedagógicos vivientes (o sujetos potenciales) que son la fuente original del olvido y, por ello, el verdadero medio poético de "lo histórico". Por un lado, estos objetos —los "peruanos" ahistóricos y antihistóricos, que aún no se han convertido en "verdaderos" sujetos históricos— son la fuente de las denuncias y el "pesimismo" que, para Basadre, socaban la historicidad afirmativa del sujeto colectivo singular como modo afirmativo de devenir; por el otro, no hay un "Perú histórico" colectivo singular ni "cosa tremenda" sin ellos. Consecuentemente, el "Perú" se reduce al protagonismo de un nombre propio en el dominio de lo así llamado, pero *aún no* (los peruanos ahistóricos) que debe, pero en realidad no puede, ser superado.

Como ha sostenido Reinhart Koselleck en otro contexto, este deseo de unidad y totalidad en un modo consciente de devenir corresponde, precisamente, al amplio alcance semántico del concepto moderno de historia. De acuerdo con este autor, fue solo en el último tercio del siglo XVIII que

"historia" (en alemán, *Geschichte*) alcanzó su vasto alcance, en el proceso de convertirse en *el* concepto dominante de la Edad Moderna o "Nueva" (en alemán, *Neuzeit*) —al menos como los intelectuales de la Europa germánica o del noroeste entendían esa Edad—.[2] Al absorber el dominio semántico de la versión germanizada de la voz latina de *historia* (en alemán, *Historie*), el término alemán *Geschichte* se convirtió en un "sustantivo colectivo singular" o "nombre colectivo singular" que plegaba la noción de la sucesión de acontecimientos y sujetos con la ciencia y escritura de estos mismos. El resultado de ese pliegue semántico —bajo cuya regla todavía vivimos— fue un concepto unitario, sin costuras y universal, que produjo en los hechos y caracterizó, en la conciencia, la condición temporal y humana de la modernidad. La "Historia" podía ahora proseguir "su propio curso" no solo de acuerdo con la conciencia histórica de los sujetos que conocen que hacen y escriben historia, sino, de manera más significativa y ominosa, de acuerdo con la "Historia misma", es decir, de acuerdo con su propio protagonismo como sujeto temporal o fuerza acumulativa que movía el tiempo hacia adelante.

Al desplazar y absorber el venerable *topos* de la Divina Providencia, la Historia ahora vendría no solo a significar el curso y destino del mundo y del hombre, dentro del cual todas las historias nacionales particulares podían avanzar por su propio sendero, sino a nombrar al agente o sujeto soberano de todo el destino humano y el progreso social. La historia no solo lo explicaba todo; era todo lo pasado, presente y futuro. Esta es el concepto colectivo singular de historia de la enormemente influyente "tradición alemana", una tradición que incluye no solo el historicismo y la filosofía de la historia, sino también la propia historia profesional, es decir, las figuras fundadoras de Herder, Hegel y Ranke.[3]

En Basadre, el nombre colectivo singular "Perú" realiza la misma alquimia moderna que el nombre colectivo singular "Historia", pero lo hace de maneras reveladoras o deconstructivas que apuntan hacia la fundación

---

2. Parte del problema de imponer el esquema alemán de la era "nueva" o "moderna" en el Perú y, de hecho, en Francia es que los alemanes llegaron tarde a ese nombre epocal. En el mundo latino, "moderno" era el nombre del periodo posterior al "descubrimiento de América", mientras que "contemporáneo" era el nombre del periodo iniciado por la "Edad de las Revoluciones", que en la no-revolucionaria Alemania fue llamado "moderno".

3. Koselleck, Reinhart. *Historia/Historia*. Traducción del original alemán de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

abismal no solo de la totalidad del "Perú" sino de la "Historia" en su conjunto. El dominio semántico o "totalidad" llamado Perú en Basadre se divide necesariamente en elementos históricos, ahistóricos y antihistóricos que, aunque al ser tomados en conjunto puedan sugerir un cierto repertorio y "estilo" peruano de devenir, están, en realidad y en teoría, en guerra perpetua. Esta guerra se lucha de manera más aguda, tal vez, en el alma ansiosa del historicista filosófico, cuya "entrega centrífuga" para con su propia apuesta por lo histórico (el devenir unificado y auténtico del Perú) y, por ello, contralo ahistórico ("todo lo que es heterogéneo en el Perú") confirma la verdad de su propia historicidad como sujeto nacional que conoce y escribe.

Confirmado de esa manera, sin embargo, el yo historicista que conoce debe admitir que su alma es peligrosamente plural, puesto que está "hecha en el Perú". Como el propio Perú, el alma del sujeto peruano que conoce también está habitado por los signos no-historiables o *aún no* historiados de lo ahistórico y por las voces audibles pero peligrosas de lo antihistórico (los cantos de los "derrotistas" y "aduladores de Europa" para quienes la "historia es una carga" y el Perú un "leproso"). De muchas maneras, el historicismo de Basadre es un baluarte filosófico contra estas señales y voces, es decir, contra la cacofonía entrópica que fácilmente se puede imaginar y experimentar que es el Perú poscolonial. Sin duda, el ansioso impulso de la obra de Basadre se desprende en parte de la lectura del historiador de su propia experiencia de vida, la que le sugería que el Perú era una cosa hermosa pero frágil, una "Patria invisible" de querer intencional bajo el constante ataque de las ignorantes fuerzas del olvido y la división. Puede que este Perú no sobreviva los estragos y errores de los siglos XIX y XX.

Por cierto, el léxico de Basadre abraza el lenguaje evolucionista convencional (el Perú histórico es un desarrollo genético) y fenomenológico (el Perú es una entidad y ser con un modo histórico de devenir) del historicismo filosófico alemán e italiano clásico (Vico, Herder, Ranke) y tardío o finalista (Droysen, Dilthey, Meinecke, Croce). Es más, como Croce, Basadre sostenía que la "teoría" y la "lección de historia" eran "humanismo relativista".[4] Pero tanto al inicio como al final, su humanismo relativista o historicismo se concreta en una apuesta reflexiva o filosófica por la promesa y posibilidad de las apuestas pasadas, presentes y futuras por el nombre del

4. Basadre, Jorge. "En torno a la teoría de la historia". En *Historia y Cultura* 1, 1965, p. 19.

Perú. Esto no es "humanismo relativista". Para darle a la totalidad llamada Perú un modo historicista de devenir voluntario, Basadre se vio obligado a configurar su Perú no solo como "lo histórico", sino también como lo ahistórico y lo antihistórico, pues estos dos últimos elementos proveen la sinrazón fundacional o materia prima para lo histórico. En otras palabras, el unificado sujeto nacional de consciencia en devenir, llamado Perú, es por definición histórico, y la tarea del historicismo o "verdadero nacionalismo" es contribuir a la formación de ese sujeto nacional unificado, elevando la consciencia de los elementos ahistóricos y antihistóricos del Perú, es decir, de la sinrazón histórica fundacional del Perú, aunque desde la perspectiva de la historicidad reflexiva del sujeto que conoce y escribe.

Consecuentemente, la razón de ser del historicismo y del sujeto nacional llamado Perú no es la sinrazón ahistórica sino la sinrazón histórica, es decir, la poética del abismo del nombre, sin la que no existe medio negativo alguno para "devenir" hacia un "destino". Este es el motivo por el que para Basadre el "aún no" del Perú no es algo que deba ser lamentado sino algo "tremendo", un llamado conmovedor a escribir y a hacer historia, cuyo propósito es hacer sujetos historicistas o históricos. Las últimas reflexiones filosóficas de Basadre revelan que no puede existir final para ese medio, porque eso sería el fin de la historia y el fin del Perú. Ese es el motivo por el que el historicismo de Basadre, como el propio Perú, no tiene cierre ni un "ancla segura" que no sea el propio nombre del Perú.[5]

Así, el pensamiento historicista de Basadre sobre el sujeto dividido del Perú constantemente se topa con sus propios límites nominales y autorreferenciales. Estos límites no solo revelan los efectos autoafirmativos o reflexivos de la máxima croceana (toda historia verdadera es historia contemporánea: la historia es todo lo que hay) y la apuesta pascaliana (las probabilidades expansivas de la apuesta positiva por la existencia de Dios, es decir, por el sujeto maestro o soberano que hizo crear todo de la nada) sobre el nombre del Perú, sino también el siempre amenazador pero poético abismo de olvido y heterogeneidad que se encuentra detrás o en el nombre. En suma, la configuración que hace Basadre del Perú desinfla la certidumbre moderna de que la "historia lo es todo". La historia no lo es todo. La historia es, al mismo tiempo, "más y menos" que todo. Este "más y menos" es la consecuencia del

---

5. Ibíd., p. 8.

hecho de que la historia no puede ser sino un discurso poético sobre aquel sujeto que presupone. Peralta hubiera estado satisfecho con Basadre.

¿Quién (aún no) es historia?

Gilles Deleuze ha propuesto que el método crítico de "filología activa" y "genealogía" de Nietzsche provee un medio para una nueva teoría y método de la historia. Esta teoría se desprende de la proposición de que la primera pregunta de la indagación histórica no es el "¿qué es?" de Platón sino "¿quién habla, quién nombra" lo que es?[6] Para Nietzsche, la pregunta "quién habla, quién nombra", convierte al "alma" o sujeto de historia en una "pluralidad" peligrosa de nombres que compiten y voces que repiten.[7] Dada esta pluralidad cacofónica del alma o sujeto de historia, el "terreno" o fondo ultimo de la historia y el ser nunca es "lo que es" o "aquello que existe" (es decir, histórica) o ninguna esencia trascendente anterior a la existencia histórica de "lo que es" (pues Dios está muerto), sino "el abismo" o lo que no tiene terreno o fondo (en alemán, *der Abgrund*). Esta sinrazón fundacional o abismo, sin embargo, esta preñado de múltiples posibilidades para devenir, aunque siempre en el sentido de sobreponerse a "lo que es".[8] Para la historia, entonces, la pregunta no es "¿qué es historia?", sino "¿quién es historia?". En otras palabras, ¿quién y qué es el sujeto de historia sin fondo que puede superar "lo que es"? Como anotó Rancière, la respuesta a esa pregunta es siempre la misma: el nombre propio.

Aunque el historicismo de Basadre se comprometió firmemente a hacer algo agradable de la histórica o de "lo que es" histórico del Perú, al pensar sobre el proceso histórico del devenir del Perú, reconoció que "lo que es" era simplemente insuficiente. Más importante era "lo que resta después del paso de los acontecimientos", que siempre era más que "lo que es". Este exceso, para Basadre, era una "fuerza histórica" holística, viva, orientada al futuro,

---

6. Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción del original francés de Carmen Artel. Barcelona: Anagrama, 1986, pp. 106-113.
7. Thiele, Leslie Paul. *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
8. Gillespie, Michael Allen. *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 120-121.

nacida de las apuestas afirmativas "por el Perú" realizadas por "peruanos" anteriores. Estas apuestas pasadas habían convertido al "Perú" mismo en el "protagonista" de su propia historia. Por ello, la respuesta a la pregunta de quién es historia era clara para Basadre: el "Perú" era "el quién" (el sujeto) y "el qué" (el objeto) de historia.[9]

9. Otro motivo por el que Basadre es la figura principal de la "historia peruana" es que el "Perú" ha perdido terreno como nombre maestro y sujeto bajo el cual ahora trabajan los historiadores profesionales. Bajo la influencia de la etnohistoria, la arqueología y la escuela historiográfica francesa de los Anales, los conceptos etnogeográficos de "los Andes" y "el hombre andino", al menos desde la década de 1980, han empezado a eclipsar al "Perú" y al "hombre peruano" como los *topoi* guía del discurso científico social, cultural e histórico. Los jóvenes historiadores sociales peruanos, algunos de los más brillantes de los cuales se educaron en Francia o Inglaterra, leyeron y escribieron historia desde una "idea crítica de la historia", abiertamente marxista o, al menos, mariateguista. Esta "nueva generación" de historiadores se comprometió a la tarea de escribir la larga historia del capitalismo y la *mentalité* en el Perú. Los temas claves en esta "nueva historia crítica" fueron los "modos de producción" y "la transición", así como la "resistencia" al capitalismo; y, en la historia cultural, lo que vino a llamarse la "utopía andina". Los estudios sobre rebeliones indígenas, y particularmente sobre la insurrección de Túpac Amaru de la década de 1780, estuvieron a la orden del día, en parte porque permitían a los historiadores radicales trascender el discurso tradicional del nacionalismo criollo, basado en Lima, del Perú (o, al menos, así se pensaba) y abrazar una historia regional, "andina", de resistencia —una nueva visión "andina" del pasado que podría servir como hoja de ruta para un futuro revolucionario—. Notablemente, hacia fines de la década de 1980 e inicios de la de 1990, esta "nueva historia" de lo social "giró" de vuelta hacia la historia política, aunque a través de acercamientos antropológicos y culturales de lo político. La "nueva historia" llevó a cabo el proyecto de los Anales, a los que Basadre se había adelantado, formando talleres interdisciplinarios de historia social rural o andina, y extendiéndose —en algunos casos, a través de ONG peruana, y, en otros,a través de partidos políticos de izquierda— al "país profundo". Sin embargo, como anotaba Manuel Burga en sus reflexiones sobre la historiografía peruana, uno de los efectos del giro hacia "lo andino" fue el auge del "multiculturalismo" y el aparente declive de la "historia nacional". Es tentador pensar en "los Andes" como glosa contemporánea del "Perú" del Inca Garcilaso, Peralta, Unanue y Lorente. A diferencia del Perú nacional de Basadre (que al mismo tiempo existía y aún no era), el "Perú" de esos historiadores peruanos anteriores era la proyección de un deseo regional y universal, de manera similar a como se imaginan "los Andes" el día de hoy. Por otro lado, fue la "fábrica aérea" o caja de herramientas y repertorio de Basadre lo que guiaba la "nueva historia" de los años del periodo 1970-1990. Y cuando los nuevos historiadores escribieron historia nacional, a menudo lo hicieron bajo la cubierta de *topoi* basadreanos. Véase: Burga, Manuel. *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.

En *Provincializing Europe*, Dipesh Chakrabarty sostiene que "podría decirse que el historicismo —e inclusive la idea moderna y europea de la historia— se presentó ante los pueblos no europeos del siglo XIX como la manera de una persona de decirle "aún no" a alguien más".[10] El discurso del historicismo europeo puso paréntesis a los deseos descolonizadores de independencia, asignando así a los sujetos de la India a la "antecámara de la modernidad". Esto puede ser cierto para la India, pero no para el Perú o la América española. No es así debido a la mayor antigüedad del discurso colonial y postcolonial en América y las diferencias entre el temprano Imperio español y el tardío Imperio británico.

Las diferencias históricas son críticas. Como ha sostenido Roberto Dainotto, es crucial tomar en cuenta que la "Europa" modular de Chakrabarty y su "historicismo" desarrollista fueron invenciones de las imaginaciones históricas francesa y alemana de fines de los siglos XVIII y XIX, es decir, una invención que corresponde al *Sattelzeit* de Koselleck (a grandes rasgos, entre 1750 y 1850).[11] Durante este periodo formativo de la modernidad alemana, el sur de Europa (Portugal, España, Italia, Grecia) fue marginalizado, orientalizado o exiliado de la "Europa moderna" o "nueva". Por un lado, el sur del continente fue configurado como el pasado "antiguo" o premoderno de Europa; por el otro, estas regiones se convirtieron en zonas fronterizas contaminadas por las "influencias" climáticas, raciales y culturales asiáticas y africanas.[12] En los mundos coloniales y poscoloniales de los "nuevos" imperios noreuropeos, el historicismo podía ahora aparecer como un discurso colonial de desarrollo que decía "aún no a alguien más", puesto que ese discurso ya le había dicho "aún no" al contemporáneo sur europeo.[13]

---

10. Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 8.

11. Dainotto, Robert M. *Europe (In Theory)*. Durham: Duke University Press, 2007, pp. 108-124.

12. Ibíd., l. cit.

13. Sobre el punto, no es de sorprender que la inspiración de *Estudios subalternos* viniera del discurso italiano de fracaso nacional que permeaba la visión histórica y lenguaje teórico de las "Notas sobre la historia italiana" de Antonio Gramsci. Antes de este, sin embargo, muchos de los historiadores del sur de Europa no aceptaban el honor de ser los fracasos de la historia. En realidad, "contraescribieron" contra "Europa".

En respuesta a este veredicto arribista del norte de Europa, el discurso histórico y pensamiento historicista en el sur de Europa y sus mundos coloniales encontraron motivos para diferenciarse a sí mismos y a sus orígenes de aquellos del norte y de sus mundos coloniales. Como ha demostrado ampliamente Jorge Cañizares-Esguerra, el pensamiento histórico español e hispanoamericano del siglo XVIII se enfrascó en una guerra académica contra las miradas condescendientes y teorías provincianas de los pensadores noreuropeos. De manera limitada, sugiere Cañizares-Esguerra, esta defensa iberoamericana se adelantó a la crítica poscolonial de las teorías europeas de la historia. De cualquier modo, cuestionó las narrativas maestras de la modernidad producidas en el norte. La crítica hispanoamericana a la teoría y filosofía histórica europea de gabinete estuvo claramente influida por una "epistemología patriótica" que buscaba basar su crítica en el acceso íntimo de los criollos a las fuentes nativas. Como vimos en los capítulos 3 y 4, las historias de Peralta y Unanue fueron inspiradas, de una manera u otra, por estas polémicas e intimidades. Un elemento esencial de estas críticas sureuropeas e hispanoamericanas del siglo XVIII fue la "tesis arabista", que sostenía que la historia moderna y "genio" de la civilización mundial había pasado del antiguo Imperio romano a través del mundo árabe al sur de España e Italia, y de allí al norte, a "Europa". Otro elemento de la defensa española (e italiana) era un juicio positivo de las influencias de la antigua civilización de Egipto y también del "clima africano" sobre la civilización mediterránea y sobre el "carácter" de sus habitantes.

Como había sostenido Peralta, el auge de España como Imperio mundial se debió en parte a las "influencias" favorables que su privilegiada posición geográfica —en el lugar de encuentro entre África y Europa, el mar Mediterráneo y el océano Atlántico— tenía sobre sus habitantes. De manera similar, Unanue sostendría que los elementos de "genio" asiáticos, africanos e ibéricos, habían cruzado el Atlántico hacia el Perú, donde se habían fundido, bajo el caliente sol y exquisita diversidad climática de la América circunecuatorial, con el "genio nacional" de los incas, haciendo del Perú la tierra más universal sobre la faz de la tierra. La crítica historicista de Unanue a Europa se desprendía parcialmente de la posición colonial del Perú al interior de un mundo ibérico orientalizado y africanizado que, desde el siglo XVIII, sirvió como el interior constitutivo subalterno de una "Europa" francocéntrica y germanocéntrica que se concebía crecientemente desde el norte como el sitio moderno y fin de la historia. Sin embargo, el discurso histórico

peruano también se posicionaba en el interior constitutivo subalterno de España. Esta posición interior-exterior y por capas hizo posible que los historiadores peruanos estuvieran en una posición crítica pero "universal" en relación tanto con "España" (en el caso el Inca Garcilaso y Peralta) como con "Europa" (en el caso de Unanue, Lorente y Basadre).

El concepto crítico desprovincializador de la universalidad y modernidad del Perú como sujeto histórico era profundo. La fundacional historia peruana del Perú del Inca Garcilaso es la consecuencia universalizadora de una revelación divina dada sobre el Tawantinsuyu por los mensajeros preternaturales de Dios (los arcángeles y la Virgen María).Estos mensajeros guían y protegen las fuerzas mundanas o las "armas invencibles" del Papa y del emperador del Sacro Imperio romano, Carlos V. No era que la religión primitiva de los "antiguos peruanos" fuera menos pura o monoteísta que la de los cristianos primitivos —en esto, el Perú también excedía al Viejo Mundo, pues la fe de los antiguos peruanos era más pura que la de los antiguos cristianos—, sino, simplemente, que la palabra escrita no les había sido revelada aún. La autoridad de la escritura logocéntrica del Inca Garcilaso derivaba de su inscripción retrospectiva y fonocéntrica del habla como fuente oracular nativa de una verdad universal.[14] Dado que el Perú anterior a la Revelación no tenía escritura, historia o anales escritos, y, por ello, tampoco acceso verdadero a la historia universal a la que había pertenecido desde hacía mucho, sin saberlo, era la tarea de revelación del historiador Inca Garcilaso añadir el elemento faltante del Viejo Mundo llamado "cultura". Los "peruanos", por supuesto, estaban más que "preparados para recibir la semilla de la palabra", ya que los "Incas Reyes del Perú que fueron" habían "preparado el terreno". De acuerdo con los preceptos neoplatonistas sobre la relación verosímil entre las ideas originales inscritas en las palabras habladas y la esencia de las cosas que nombraban, la historia auténtica de los incas reyes se hizo disponible al multilingüe Inca Garcilaso. Este acceso permitió la escritura de una retrospectiva historia dinástica "propia" de un Perú soberano.

Repitiendo, en cierta manera, el gesto ambivalente del Inca Garcilaso del "comentario" indio o "colonial", la ostensiblemente apologética historia de España de Peralta en realidad era un audaz espejo colonial crítico de

---

14. Sobre el logocentrismo y el fonocentrismo, véase Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Traducción del original francés de Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.

España, no escrito desde la perspectiva del destierro andaluz sino desde el nuevo centro peruano, Lima. La Lima de Peralta era el "Fénix político" de su propio Imperio moderno, un nuevo "sitio" de conocimiento histórico que ahora aspiraba a ser un centro de poética histórica. Peralta liberó a la "Historia" del "Príncipe", para que la historia peruana fuera el producto poético de su propia hechura, es decir, un dominio soberano de crítica y prognosis que podía "guiar al Perú" a ese futuro que era su propia "herencia". La poética colonial de Peralta lograba algo similar a lo que el discurso de la historia alemana logró en otro lenguaje varias décadas después. Escribiendo en el periodo 1720-1730, Peralta convirtió la "Historia" de la dinástica tradición del libro de los reyes en un "sustantivo colectivo singular" o concepto soberano de prognosis manifestado en la carrera de Lima, aunque a través de medios poéticos y trabajando dentro del campo semántico latino e hispano del nombre "Historia".[15]

Las reflexiones poéticas de Peralta sobre la historia dinástica registraban la antigua polémica aristotélica entre "histórica" (lo que es) y "poética" (lo que debería ser).[16] Como Aristóteles, Peralta asigna a la poética un valor más alto, pues esta es más universal que la histórica. La poética es superior o más "majestuosa" que la histórica, porque incluye las condiciones de lo posible, es decir, el "debería ser" y no meramente "lo que es" de los "rústicos anales". La poética es prognóstica y expansiva, y no meramente descriptiva de lo que ha sido. Por eso, el poeta Virgilio es el historiador modelo de Peralta. El gesto colonial de Peralta es hacer poética histórica, y el medio para ese fin —que no es un fin per se, sino un medio sin fin para un futuro sin fin— es convertir la figura soberana del "Príncipe" en la figura soberana de una "Historia" cuyo locus de enunciación es Lima. Liberado así de la figura del

15. Los idiomas romance modernos no cuentan con un término equivalente a *Geschichte*, aunque parece que, hacia el siglo XVIII, 'historia' había adquirido muchas de las mismas connotaciones. 'Historia' ha sido el término reinante por mucho tiempo, aunque en el periodo moderno también eran comunes 'crónica' y 'relación'. Estos últimos términos, sin embargo, nunca lograron el amplio alcance semántico de 'historia', que se reservaba para los anales más sistemáticos o recuentos filosóficos más elegantes, ambos basados en modelos clásicos. Más aún, parece que, al menos desde inicios del siglo XVII, el uso español de 'historia' podía referirse, y lo hizo, a la sucesión ordenada de hechos (*res gestae*) como en el caso del oficial anal taciteano de Antonio de Herrera de "los hechos" de los españoles en la conquista del Nuevo Mundo.

16. Koselleck, Reinhart. Ob. cit., pp. 47-59.

príncipe, la "copia" poética llamada historia podía estar disponible para la imaginación peruana como el sujeto soberano y fuerza de su propio futuro, como el hacedor de su propia "herencia".

Aunque el pensamiento histórico peruano sobre la separación política descolonizadora o independencia de la monarquía española puede ser considerada, en términos generales, como historicista, ninguno de los historicistas filosóficos más importantes del Perú (Peralta, Unanue, Lorente, Basadre) asignaron al Perú a la antecámara de la modernidad. Por el contrario, como hemos visto, todos sugirieron que el Perú estaba preparado para una independencia moderna o contemporánea por derecho propio. En gran medida, lo hicieron porque el discurso de la "historia peruana" en sí mismo se basaba, desde el Inca Garcilaso, en la premisa de que el Perú era un sujeto histórico soberano. Basadre, que según los estándares europeos fue el más autoconscientemente historicista de todos, era muy claro en este punto. Haciendo eco de Lorente y una generación más temprana de pensadores históricos, aunque sin citarlos, Basadre sostenía que la visión comúnmente sostenida de que la independencia del Perú había sido una consecuencia de la importación de ideas europeas pinta la historia peruana "sólo como un reflejo de la historia europea". En vez de ello, sostenía Basadre, la independencia peruana registró una "conciencia de sí" prexistente, del siglo XVIII, evidente en el "nacionalismo pre-revolucionario" de peruanos como Unanue. Más aún, y haciendo eco de Lorente, la revolución del Perú formó parte de un movimiento hemisférico o americano para acabar con "el primer colonialismo europeo" o "viejo colonialismo"; y, por ello, fue un "episodio muy importante" en la "revolución democrática" en el ámbito mundial.[17] Desde Peralta hasta Basadre, el "Perú" no es *aún no*.

Por el contrario, el *aún no* en Basadre es interno al sujeto maestro totalizador llamado Perú. El *aún no* histórico es la sustancia maleable (y, por ello, poética) de lo ahistórico, es decir, "todo lo que es heterogéneo en el Perú". Con la ayuda de la exégesis fundacional del Inca Garcilaso, sin embargo, hemos visto que el nombre originario de este sujeto "aún no histórico" es la huella fundacional llamada Berú. En el capítulo 1 vimos que "Berú" es el nombre propio del indio "bárbaro", es decir, de aquellos sujetos

---

17. Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima: Mejía Baca, 1958, pp. 95-107.

coloniales nativos que habitaban "un cabo del mundo". También vimos que el Inca Garcilaso hace que la enunciación de Berú de su propio nombre estuviera disponible a la historia universal. El historiador "Inca indio" lo hace insertando su comentario erudito en el tiempo y verdad verosímil del habla bárbara de Berú al "momento del descubrimiento". Es la ansiedad, miedo, y expectativa —como vimos en el capítulo 1, hechos comprensibles a los lectores europeos a través del cuento sobre el náufrago Pedro Serrano— lo que, en el texto del Inca Garcilaso, lleva a Berú a enunciar su nombre. Y es, precisamente, esa ansiosa enunciación colonial que nombra al "Perú" para el Imperio y la historia. En ese acto de habla subalterna, interpolada por un futuro imperial que ya es, Berú deviene en el cholo o exindio fundador de la historia peruana.

La genealogía del Perú es, entonces, doble. Por un lado, y como deja en claro la exégesis neoplatonista del Inca Garcilaso de la Vega de la dinastía inca, el origen del Perú como sujeto soberano nos remite al ejemplar rey o inca fundador Manco Cápac, "la primera piedra del edificio" de la "historia peruana"; por otro lado, la "razón" de Manco Cápac (y de Inca Garcilaso) no era otra que el bárbaro fundador, quien da su nombre al "país" y contribuye así a su hechura propia como patria. El "Perú" es la posteridad de Berú, su don, a través de la pluma del Inca Garcilaso, a todos los futuros "peruanos". El Perú, podríamos decir, "nació en un abismo de la historia", pero no como el "impulso colectivo", "promesa" o "querer intencional" de Basadre. En realidad, el Perú era (y es) un sujeto-efecto de las ansiosas exigencias del Imperio (luego, la nación) y la escritura de la historia. Tanto la entidad política, como la historia (e historicismo) requieren un pasado soberano, es decir, un sujeto soberano imaginado retrospectivamente —en este caso, "los Incas Reyes del Perú que fueron" y, luego, simplemente el Perú—, pero también un futuro sin límite, no encarnado en la "promesa", sino en el necesario sujeto subalterno que es el objeto o *aún no* sujeto, colonial y poscolonial (el "indio" cuyo nombre propio es "Berú" y, luego, simplemente, "peruano") del "impulso" civilizatorio e historiador.

Se pueden realizar diferentes lecturas críticas de este impulso historicista. La crítica de Chakrabarty al historicismo o "historia de" está centrada, mayormente, en el contenido del discurso histórico. Su lectura hace una fuerte crítica al mensaje "desarrollista" y colonialista del historicismo, pero tiende a dejar de lado las dimensiones poéticas del discurso narrativo retrospectivo, que casi siempre exceden la función referencial del lenguaje. Por el

contrario, mi lectura de la historia de la historia y el historicismo peruano está influido por la reflexión de Hayden White de que la historia "nunca es solo historia de, también es historia para [...] no sólo en el sentido de ser escrita con algún objetivo ideológico en mira [como argumentaba Mannheim], sino [...] en el sentido de ser escrita para algún grupo social o público específico". A la reflexión de White, añadiré la noción de que este "grupo social específico" para quien se escribe la historia es una proyección del nombre propio. En otros términos, la "historia peruana del Perú" siempre es ya "una historia peruana para el Perú", esto es, una historia que es generativa de un futuro peruano.

White añade que "el propósito y dirección de la representación histórica está indicado en el propio lenguaje que utiliza el historiador para caracterizar su información antes de cualquier técnica formal de análisis o explicación con la que pueda relacionarla para revelar lo que 'realmente son' o lo que 'realmente significan'".[18] He señalado que este "propio lenguaje" está, como sostiene Rancière, constituido y configurado primero por los nombres propios y *topoi* que marcan una ausencia y, a la vez, gobiernan lo que Jean-François Lyotard llama "el mundo de las palabras" o historiografía, o lo que podríamos llamar, con la jerga más estructuralista de Barthes, las "unidades del discurso histórico". Estos nombres y unidades de discurso sostienen y componen toda historia y todo historicismo como una "mitología" autorreferencial y literaria para el futuro, es más, esta mitología puede ser considerada legítimamente científica y política.[19]

---

18. White, Hayden."Historicism, History, and the Figurative Imagination". En su *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, p. 104.

19. Como anota Barthes, el discurso histórico fundacional realiza una función poética o "mitopoética", pues no importa cuan sobria, científica u objetiva sea, siempre asume la forma del "a vosotros os canto" de los poetas, solo que, en este caso, el "os canto" (inclusive cuando, de acuerdo con los protocolos de la disciplina, el "yo" del historiador está escondido en el autorizante "nosotros") une el futuro que ya es con su muerte posibilitadora o pasado olvidado en virtud del "vosotros" genealógico o mitológico que revela en prosa como presencia o verdad. Véanse: Barthes, Roland. "The Discourse of History". En *Comparative Criticism* 3, 1981, pp. 7-20; y Lyotard, Jean-François."Universal History and Cultural Differences". En Benjamin Andrew (ed.). *The Lyotard Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Utilizando provocativamente las reflexiones sobre la historia de Claude Lévi-Strauss, White sostiene que "historiar es mitologizar". Mitologizar o historiar no es falsificar o engañar, sino utilizar la facultad poética del lenguaje para la historia. Historiar es prefigurar, a menudo inconscientemente, no solo la naturaleza del sujeto que será narrado —y al hacerlo definir los objetos de cognición que pueblan el "campo histórico" de investigación para el sujeto que lee—, sino el medio del futuro de ese sujeto en el discurso. Consecuentemente, la supuesta distinción entre el "historicismo" y la "historia" propiamente dicha —una suposición todavía influyente en el discurso histórico profesional— está mal concebida. Esta convención disciplinaria, sostiene White, se derivaba de la separación posrankeana, fundacional, pero desafortunada, de la "filosofía de la historia" de la "historiografía". Por el contrario, White sostiene que el historicismo o, más precisamente, el "historicismo filosófico" fluye de los mismos imperativos narrativos o retóricos de la historia o historiografía. Este es el motivo por el que la "historia propiamente dicha" o historiografía profesional es, para White, mejor entendida como "historicismo figurativo", es decir, un tipo de convención antifilosófica que prefiere no llamar la atención sobre las maneras en que su lenguaje o forma prefigura el significado o contenido de su prosa, puesto que estos son simplemente "dados" por los protocolos establecidos de la disciplina. Una vez más, esta posición antifilosófica, tomada en defensa de la objetividad y la ciencia, solo enmascara los peligrosos y creativos poderes de la historia.

Como anota Rancière, estos poderes son literarios, políticos y científicos. Como discurso narrativo inquisitivo y retrospectivo dirigido a la posteridad, la ciencia de la historia consiste en sacar a la luz y revelar la presencia viva o efectos de un pasado perdido o invisible, cuyo futuro o posteridad, por así decirlo, ya es, o al menos ya es, visible al historiador como deseo imaginable. Como arte crítico de lo posible y lo deseable, la historia siempre es política en este sentido potente. Más: la naturaleza política de la historia es pronunciada porque, comparada a la mayoría de ficción o "literatura", la licencia poética de los historiadores para nombrar sujetos y narrar la serie de acontecimientos que ocurren a esos sujetos está restringida por usos pasados y presentes, así como por los protocolos de investigación, y, por ello, es más familiar y más peligrosa. La literatura, anota Rancière, "vive sólo por la separación de las palabras en relación con cualquier cuerpo que pudiera encarnar su poder", mientras que la historia ha vivido, desde hace mucho, gracias a su unión.

Obligados por los protocolos de evidencia y las reglas de representación mimética a escribir historias creíbles mayormente basadas en recuentos de primera mano y archivos, las narrativas de los historiadores muy frecuentemente se desprenden de las perjudiciales y sepulcrales narrativas de conquista, destrucción y conversión promulgadas por los capitanes, emisarios y sacerdotes del Imperio, quienes nombran a los sujetos coloniales para que puedan ser poseídos, gobernados y redimidos. Además del Imperio, no son menos fundacionales, para la escritura de la historia, las llamadas seductoras y violentas de los arquitectos y agitadores de las naciones o Estados nacionales, quienes, en nombre de "el pueblo", seducen e imploran a los sujetos a asumir su "destino histórico" como patriotas, como ciudadanos que olvidan o como proletarios vengativos de la revolución. Antes que la historia, los imperios y naciones viven y asesinan a muchos mediante su poder de propietario de nombrar, comandar, llamar, olvidar y seducir. Y si los sangrientos y adorados nombres de la historia agregan una carga más explícita, política y científica sobre los hombros y estantes de los historiadores, de hecho no es porque los anales de la historiografía guardan, y con paciencia revelan, verdades secretas (la presunción "real-empirista", anota Rancière, tanto de los historiadores cortesanos como de los científicos modernos) que de otra manera están fuera del alcance de la imaginación literaria y popular, sino precisamente porque la historia (o historiografía) y la literatura (o ficción) tienen demasiadas cosas en común. En la literatura como en la historia "no es al describir que las palabras adquieren su poder: es al nombrar, llamar, comandar, intrigar y seducir, que se hunden en la naturalidad de existencias, ponen a humanos en camino, los separan y unen en comunidades".[20]

La unión de palabras de la historia con el cuerpo político es "hecha carne y espíritu" no solo porque el *ethos* cristiano dividió el cosmos en dos dominios imaginarios, sino también porque el cuerpo del sujeto soberano de la historia mundana generalmente se concibió como doble. Históricamente hablando —tanto para el mundo del Mediterráneo como del Atlántico—, la tradición de las crónicas y las *artes historicae* ciceronianas del periodo moderno temprano estaban primordialmente dirigidas a, y preocupadas por, los "dos cuerpos" del soberano, es decir, tanto a la persona del rey o príncipe,

---

20. Rancière, Jacques. *The Flesh of Words: The Politics of Writing*. Traducción del original francés de Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 2004, pp. 3-5.

para que se informara y educara, como a los imaginados "cabeza y ojos" del cuerpo político, es decir, al "Rey" yal "Príncipe" entendidos como conceptos universales del reinar sancionado divinamente.[21] Después de la revolución republicana en la historia, es decir, bajo el dominio de las formas democráticas-republicanas de gobierno posdinástico, el sujeto soberano sería el "cuerpo" o la misma comunidad política, es decir, "el pueblo" o "la nación" (o algún fragmento de él o ella), de la que, y para la que, de alguna manera se ha escrito la mayor parte de la "historia contemporánea".[22]

El influyente estudio de Friedrich Meinecke sobre la génesis de *Historismus* ha sido considerado por mucho tiempo como la declaración o medida clásica de lo que es el historicismo en general, pero puede que revele más sobre el "para qué" o propósito del historicismo alemán. Siguiendo a Wilhelm Dilthey, Meinecke asocia el historicismo con el progresivo logro de la "completa conciencia histórica" como tal. Para Dilthey, como para Basadre, tal "conciencia de la finitud de todo fenómeno histórico [...] es el paso final hacia la liberación del hombre".[23] Pero el estudio de Meinecke fue escrito

---

21. El estudio clásico es Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

22. Aunque los sujetos o nombres del discurso histórico de hoy en día a menudo son imaginados como más democráticos, diversos y científicos que las historias imperiales y nacionales de las monarquías y las repúblicas, no se puede escapar de las demandas que los sujetos imponen a la escritura de la historia. De hecho, como sostiene Rancière, los sujetos de la escritura de la historia de nuestros días son notoriamente elusivos y, por ello, más difíciles de defender como verdaderos, pero no por eso son evitables. ¿Si no cómo podrían afirmar los historiadores afirmar, como lo hacen cotidianamente, que una etnicidad, una clase social, un género, una región, un germen o un cuerpo de agua "experimenta" algo o "atraviesa" un cambio fundamental? La respuesta poética de la historia sigue siendo la misma: el nombre propio. Tanto entonces, como ahora, las verdades de la historia "viven" solo en virtud de su encarnación retrospectiva y, por ello, poética, en cuerpos de poder nombrados propiamente, es decir, en los llamados agentes de historia.

23. Cit. en Palti, Elías José. "What is Historicism? The Erratic History of a Concept". Ponencia presentada en el panel "Historicism and Its Limits" del Encuentro Anual de la Asociación Histórica Americana. Washington D. C.: American Historical Asociation, 2008. Palti utiliza la cita de Rossi, Pietro. "The Ideological Valences of Twentieth-Century Historicism". En *History and Theory* XIV: 4, 1975, suplemento 14, quien a su vez cita a Dilthey, Wilhelm."Plan der Fortzsetzung zum der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". En su *Gesammelte Schriften*. Vol. VII: "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". Leipzig: B. G. Teubner, 1927, p. 290.

durante los años de crisis de entreguerras como una defensa neokantiana del pensamiento alemán y, en sí mismo, es un ejemplo del método poético historicista que describe tan claramente. Este método y poética generalmente requiere que el sujeto que escribe se inscriba dentro del dominio del sujeto maestro de su historia (en este caso, el historiador del historicismo es, él mismo, heredero del nombre o idea maestra de *Historismus*), que a su vez es el verdadero protagonista de la historia que el libro cuenta. En este libro, Meinecke rastrea la emergencia de un modo de pensamiento histórico autoconsciente que combina elementos de "la ley natural, el neo-platonismo, el cristianismo, el protestantismo, el pietismo, la ciencia natural, una curiosidad en los viajes del siglo XVII, los primeros retoños de sentimiento nacional y de la libertad de los pueblos, y por último, pero no menos importante, el florecimiento de la poesía".

Para Meinecke, la nueva visión historicista o histórica del mundo —que para él era un logro singular y decisivo en la historia universal de las ideas— se cristalizaba en "el gran movimiento alemán, desde Leibniz hasta la muerte de Goethe", y este movimiento produjo, en Gottfried Herder, una referencia perdurable o figura de "padre fundador" para la historia y la antropología. Finalmente, este "gran movimiento alemán" llevó a la historiografía profesional del profesor de Meinecke, Leopold von Ranke, a quien el devoto alumno dedica un largo y quizás tedioso escrito, con buen juicio reservado para el apéndice. Aunque el pensamiento historicista se beneficiaba de varias corrientes, incluyendo el neoplatonismo, el vitalismo (británico) prerromántico y las nociones genéticas o botánicas de la evolución natural propias de la Ilustración francesa y holandesa, el historicismo para Meinecke era esencialmente un movimiento alemán que había buscado contrarrestar el antihistórico "sistema francés" y su "historia universal del hombre en general".[24]

En polémico contraste con un oponente idealizado, antihistórico, llamado "sistema" francés o la historia filosófica universal del "hombre en general", Meinecke sostenía que el historicismo proponía como punto de partida y concepto clave la dinámica individualidad o singularidad del

---

24. Para un estudio más reciente de la "tradición alemana" y del concepto alemán de historia, véase: Iggers, Georg. *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown: Wesleyan University Press, 1968.

sujeto histórico. El sujeto singular del historicismo desde Herder y Goethe había sido el "individuo" en todas sus dimensiones, espirituales y materiales; y, al mismo tiempo, "aquellas formaciones ideales o reales de la colectividad, que sólo se manifiestan en su evolución".[25] En otros términos, el lenguaje del historicismo era "hecho carne" en sujetos individuales y "hecho espíritu" en sujetos colectivos. Como ha anotado Koselleck, el concepto de historicismo de Herder era profundamente pietista. Sus raíces epistemológicas pueden rastrearse en la convicción teológica de que el Jesús histórico encarnó o "hizo carne" la palabra revelada de Dios y de que la verdad de esa revelación divina de la palabra es continuamente revelada en la historia natural y humana.[26]

Meinecke no somete esta tradición pietista al análisis retórico o formal, pero esas "formaciones ideales o reales de la colectividad" (naciones, pueblos, civilizaciones) de la imaginación historicista, casi siempre se configuraron en el lenguaje filogenético de la "jardinería espiritual", que en última instancia es de origen bíblico. Este lenguaje, como ha demostrado Cañizares-Esguerra, fue esparcido ampliamente en la América colonial.[27] Este lenguaje inundaba la influyente teoría neoplatonista de las mónadas de Leibniz, las que eran concebidas como "semillas" o "almas" singulares pero infinitamente multifacéticas, que en potencia contenían o reflejaban "el mundo como un todo", el que, según la famosa frase de Herder, era un "gran jardín en el que los pueblos crecen como plantas".[28] La mónada de Leibniz, que influyó en el concepto del "espíritu comunal" del Perú de Lorente como semilla o nombre del "progreso" y del "desarrollo nacional", estaba basada en la noción de una *evolutio* preformada o "programa genético" que, al ser un espejo o "alma" microcósmica de la cabeza de la naturaleza divina, contiene ya todo en lo que se convertirá. Esta mónada o alma es singular de una manera universal, pues refleja, desde su punto de referencia, el cosmos como un todo. De igual manera, para Herder el gran jardín de la historia era un

---

25. Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Traducción del original alemán de José Mingano y San Martín, y Tomás Muñoz Molina. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1943 [1937], pp. 14-15.

26. Koselleck, Reinhart. Ob. cit., p. 34.

27. Cañizares-Esguerra, Jorge. *Puritan Conquistadors and other Essays*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

28. Meinecke, Friedrich. Ob. cit., p. 370.

espejo isomorfo del universo (los planetas asemejan los pueblos), tal como se le entendía entonces.[29]

Sin embargo, si rastreamos la historia del historicismo o "historismo" más allá de la "historia para" del "gran movimiento alemán" de Meinecke, pronto encontraremos una historia conceptual más ambigua. A pesar de las lecturas críticas de Maurice Mandelbaum y de Chakrabarty, el amplio campo semántico del historicismo no puede reducirse fácilmente a "la idea de desarrollo". Tomando en cuenta el aforismo de Nietzsche de que todos los conceptos que resumen semióticamente un proceso entero escapan una definición y solo es definible aquello que no tiene historia, Elías Palti (2008) sostiene que la historia del uso de "historicismo" sugiere que el concepto siempre ha eludido una definición precisa. Esto se debe, en parte, a que el dominio semántico del historicismo no puede ser distinguido fácilmente del de la propia historia moderna.[30]

En un breve bosquejo de Koselleck sobre el surgimiento del término, el "historicismo" parece ser una elaboración consciente o filosófica del significado para la historia del pensamiento de lo que ya había ocurrido en el discurso histórico en general: la resignificación de "historia" como la "instancia final" y universal de una verdad autorreferencial que es de naturaleza objetiva y subjetiva a la vez. Como se dijo anteriormente, el término alemán *Geschichte* (del verbo *geschehen*, que denota el pasar de una ocurrencia, suceso o acontecimiento)en el discurso alemán del último tercio del siglo XVIII había superado a, y se había fusionado con, el término latín germanizado *Historie* (que denota la ciencia y escritura de acontecimientos, o lo que hoy a menudo se llama historiografía), con lo que se convirtió en un sustantivo colectivo singular. "Historia" no solo se refería a una sucesión particular de acontecimientos o una escritura cualquiera de esos acontecimientos. En realidad, "Historia", en el sentido singular colectivo, devino en la universal "protagonista del destino humano y el progreso social". Este concepto "umbral", anota Koselleck, surgió justo antes a lo que vendría a conocerse,

29. Sobre la configuración "preformista" del sujeto en el discurso histórico europeo sobre la nación, véase: Palti, Elías José. *La nación como problema: los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

30. Palti, Elías José. "What is Historicism? The Erratic History of a Concept"...

gracias a la rápida circulación del nuevo concepto singular colectivo de historia, como "la Revolución"(es decir, la Revolución francesa).[31]

Aunque Isaiah Berlin, siguiendo las antinomias de Meinecke, ha calificado provechosamente la tradición historicista del siglo XVIII —representada por Vico, Leibniz, Herder y Johann Georg Hamann— como la "Contra-Ilustración", hay fuertes motivos para pensar que esta contratradición compartía conceptos fundamentales y objetivos prácticos con su opuesto, ahora conocido como la Ilustración propiamente dicha, y que, como resultado, contribuyó a la formación dialéctica de una teoría de Europa como el escenario, fin y tribunal moderno, tanto de la historia universal como del pensamiento historicista nacional.[32] Como ha señalado Koselleck, la noción genérica de historia universal (historia como un sustantivo singular colectivo) iba de la mano con el desarrollo de la noción de historia nacional, la que siempre estuvo subordinaba a la primera.[33] Y como ha sostenido Palti recientemente, el debate entre el viejo Kant y el joven Herder —que alguna vez se consideró un ejemplo de la diferencia entre el pensamiento racional/ilustrado y el romántico/historicista— revela que los dos hombres en realidad compartían presupuestos de base sobre la historia universal como "un proceso progresivo y acumulativo destinado a alcanzar la completa realización del potencial de la especie", y que la retórica y pedagogía nacional podía y debía servir como el "hilo guía" de esa realización.[34]

De alguna manera, estas nociones de historia universal como la realización e hilo guía hacían eco de la noción neoplatonista de la historia de San Agustín como la "educación de la raza humana".[35] En resumen, la historia filosófica del "hombre en general" de la Ilustración (por ejemplo, de Voltaire o Kant) y el llamado historicismo contrailustrado de las colectividades particulares (por ejemplo, el de Vico o Herder) no necesariamente están en

---

31. Koselleck, Reinhart. Ob. cit., pp. 338-345.

32. Véanse: Mali, Joseph y Robert Wokler (eds.). *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment.* Filadelfia: American Philosophical Society, 2003; y Berlin, Isaiah. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

33. Koselleck, Reinhart. Ob. cit., pp. 33-38.

34. Palti, Elías José. *Aporías: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley.* Buenos Aires: Alianza Editorial, 2001, p. 140.

35. Véase: Kelley, Donald. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder.* New Haven: Yale University Press, 1988, pp. 75-98.

desacuerdo respecto de los "fines de la historia" (la ilustración universal), en parte debido a que estos dos discursos compartían lenguajes y conceptos que actuaban en conjunto en una moderna teoría de la historia que configuraba a "Europa"(es decir, Francia y Alemania mayormente) como el lugar o escenario privilegiado de una modernidad totalizadora. En algunas versiones de esta historia universal y totalizadora de la modernidad —incluyendo las de Montesquieu y Hegel, que fueron muy influyentes—, la Europa del norte o "germánica" se convertía en el destino o "fin de la historia".[36] Pero no en todas las versiones.

Como sostuvo Koselleck, *Historismus* parece haber sido acuñado en esa ilustrada y revolucionaria "Edad de Ismos" por el poeta-filósofo y "profeta del romanticismo" neoplatonista Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg, más conocido con el seudónimo de Novalis. Sin embargo, Ludwig Andreas von Feuerbach pronto (en los 1840) atacó el *ismo*, asociándolo con falsedad y misticismo. Casi al mismo tiempo, Christlieb Julius Braniss utilizó la misma palabra en un sentido positivo para designar una nueva filosofía de la historia orientada hacia el futuro. Hacia 1852, Felix Dahn había definido el "verdadero historicismo" como "la historia del mundo en su totalidad, entendido como un proceso unitario y necesario, de acuerdo con las leyes de la razón", una postura basada parcialmente en las filosofías de Gotthold Ephraim Lessing e Immanuel Kant.[37] En su estudio sobre la obra de Giambattista Vico, Karl Werner también usaba el término de modo distinto y memorable, refiriéndose a la *Nueva Ciencia* del napolitano como un nuevo y atrevido "historicismo filosófico".[38]

Aunque en cada uno de los casos mencionados aparecen nociones "preformistas" y neoplatonistas de "evolución" y "desarrollo", el enfoque lingüístico de Vico de la historia de las "instituciones civiles" humanas es

---

36. Las historias ilustradas y contrailustradas compartían un cosmopolitismo que reconocía la validez de las historias nacionales singulares tanto como sus tendencias universales y convergentes. Sobre las historias ilustradas, véase: O'Brien, Karen. *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1997. Sobre "el fin de la historia" en Montesquieu y Hegel, véase a Dainotto, Robert M. Ob. cit., pp. 73-118.

37. Koselleck, Reinhart. Ob. cit., p. 134.

38. Werner, Karl. *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*. Viena: Braumüller, 1881.

claramente distinto a las visiones ontológicas de Herder y Kant, y ejerció una fuerte influencia en la reformulación de White de la teoría de los tropos. Pero el más trascendente quiebre con el historicismo "preformista" o genético y orgánico, que influyó en las historias de Lorente, se dio a fines del siglo XIX e inicios del XX, cuando los enfoque fenomenológicos neokantianos de los historicistas filosóficos "tardíos" (tales como Droysen, Dilthey, Meinecke y Croce) dan un giro "finalista".[39] Como anotaba Croce, la historia ya no consistía en la escritura e imitación de los aforismos ciceronianos o humanistas; la historia humanista ahora era historicista, es decir, el entendimiento consciente de que la historia lo era todo.[40] Al historicismo ahora se le asocia con la toma de consciencia de que "la historia es todo lo que existe", que la condición de humanos es enteramente hecha y, consecuentemente, liberadora o condenatoria. Este giro finalista influye claramente en el "humanismo relativista" de Basadre.

La crítica de Chakrabarty parece ignorar este giro "tardío" o finalista en el pensamiento historicista. Sostiene que "la idea de desarrollo" es el concepto central del historicismo, pero ese no es el caso del historicismo finalista del siglo XX.[41] "El historicismo", argumenta, "sostiene que, a fin de comprender la naturaleza de cualquier cosa en este mundo, debemos considerarla como una entidad desarrollada históricamente, esto es, primero, como un todo único e individual —como un tipo de unidad, al menos en potencia— y, segundo, como algo que se desarrolla a lo largo del tiempo [...] La idea de desarrollo y el presupuesto de que en el proceso mismo de desarrollo transcurre una determinada cantidad de tiempo resultan críticos para este planteamiento". Como resultado, dice Chakrabarty, "la mayor parte de la escritura de la historia sigue siendo profundamente historicista. Ello significa que todavía concibe su objeto de investigación como internamente unificado, y que lo considera como algo que se desarrolla en el tiempo. Esto resulta especialmente verdadero —a pesar de todas sus diferencias con el historicismo clásico— en los casos de las narrativas históricas sustentadas

---

39. Palti, Elías José. "What is Historicism? The Erratic History of a Concept"...

40. Croce, Benedetto. *History as the Story of Liberty*. Traducción del original italiano de Silvia Sprigge. Nueva York: Norton, 1941, pp.315-320.

41. En este punto, Chakrabarty sigue a Mandelbaum, Maurice. *History, Man, and Reason: A Study in Nineteenth-century Thought*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974. Esta obra sostiene que el desarrollo era la idea central del historicismo europeo del siglo XIX.

por las cosmovisiones marxista o liberal, y es lo que subyace a las descripciones y explicaciones pertenecientes al género *historia de* —el capitalismo, la industrialización, el nacionalismo, etcétera—".[42]

Buscando una historia que no sea historicista en este sentido desarrollista, Chakrabarty propone una *historia en*. En esta, el sujeto histórico no se configura como una entidad en desarrollo sino como una en la línea de las propuestas de Heidegger sobre el ser y el tiempo. Para reducir un lenguaje extremadamente complejo e idiosincrático a lo estrictamente esencial, la noción de Heidegger parece ser que el aspecto *noch nicht* o *aún no* del devenir es una dimensión siempre ya existente pero no necesariamente "presente", inherente al ser, de manera que el *aún no* denota "los futuros que ya son". En esta noción del sujeto histórico sería inconsistente sostener que un ser aún no se ha convertido en sí mismo o que el sujeto individual o colectivo solo podría ser aprehendido "en su evolución", como sostuvo Meinecke en la década de 1930. En la formulación de Heidegger, el sujeto histórico es siempre fragmentario o *no-uno*, y como resultado su futuro puede aparecer repentinamente como el pasado de lo que recién se hizo presente. La historia, para decirlo en breve, no es más que una sucesión de *ahoras* del sujeto que es siempre *no-uno*.

Notablemente, el pensamiento de Heidegger sobre la dimensión *aún no* del ser también se basa en la noción del "eterno retorno" de Nietzsche, aunque ahora planteada como una "repetición resoluta" (*Wiederholung*) de *Dasein* (un concepto denso que podría ser traducido como "estar-allí-ahora" y "estar hacia la muerte"), entendido como un "regreso a las posibilidades de la *Dasein* que ha-estado-allí". Heidegger imaginaba un método crítico para la "historia en" que escribiría las posibilidades de ahoras pasados como futuros presentes, es decir, como *aún nos* que ya existen. En palabras de Heidegger, "la repetición resoluta hace una réplica reciproca a la posibilidad de esa existencia que siempre ha estado allí. Pero cuando se hace tal réplica a esta posibilidad en una resolución, esta es hecha en un momento de visión; y como tal es, al mismo tiempo, una recusación de aquello que en el hoy está desarrollándose como el pasado".[43] Esta recusación del pasado de hoy a favor

---

42. Chakrabarty, Dipesh. Ob. cit., p. 23.

43. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Oxford, Reino Unido: Blackwell, 2004, pp. 437-438.

de un futuro que ya es hace que la *historia en* sea una posibilidad radical. Chakrabarty concluye:

> Criticar el historicismo en todas sus variantes significa desaprender a pensar en la historia como un proceso evolutivo en el cual lo posible se convierte en efectivo propendiendo hacia un futuro que es singular [...]. Pensar en el "aún no", en el "ahora", como una forma de "realidad no acabada" implicaría seguir completamente atrapado en el historicismo. Para que una posibilidad no sea ni lo que está esperando a convertirse en real ni lo que es meramente incompleto, lo posible ha de concebirse como lo que ya es realmente, pero está presente sólo como el "aún no" de lo real. En otras palabras, es lo que hace del no-ser-una-totalidad una característica constitutiva del "ahora". En este sentido radical de nunca ser una totalidad, el "ahora" es invariablemente fragmentario y no-uno.[44]

La propuesta de una *historia en* de fragmentos es un llamado conmovedor por la experimentación en la escritura de la historia. Pero puede que la poética de la historia de una *historia en* a la Heidegger no sea radicalmente distinta a la poética de la historia que, por momentos a pesar de sí misma, parece estar a la base del tardío historicismo de la "historia peruana del Perú" de Basadre. Esto es así no solo porque el Perú de Basadre sea un sujeto dividido y a veces dialéctico, sino porque el discurso narrativo retrospectivo está siempre ya fundado, como anotaba Croce, sobre un futuro que ya es, es decir, sobre la *historia para* un estado de ser imaginado o deseado. En otras palabras, todo "pasado" existe para el mundo de nombres de la historia solo si su futuro o "posteridad" se ha convertido en un presente en el que su huella pueda ser aprehendida y escrita. Esta no es más que la versión alargada de la máxima de Croce: toda historia es historia contemporánea. Al hacer la elaboración, solo añadimos que lo que la hace contemporánea es el futuro que ella hace posible como su propia posteridad. A saber: toda historia es historia poscontemporánea. En suma, y no obstante la crítica heideggeriana de Chakrabarty, una historia más ecuménica de la historia no necesita rechazar el *historicismo* o la historia de cómo inevitablemente colonizadora e inevitablemente desarrollista. Sin embargo, tal historia requerirá primero que dejemos de pensar en el historicismo como una "idea [europea]

---

44. Chakrabarty, Dipesh. Ob. cit., pp. 249-250.

de desarrollo" que luego se esparció, a través del colonialismo tardío o de segunda ola, al "Tercer Mundo". También deberíamos dejar de pensar el historicismo como algo distinto y separable de la historia o del discurso histórico en general.

La historia peruana fue pensada y escrita en clave universal antes de que la "Europa" de Chakrabarty fuera imaginable como tal; y, cuando esa "Europa" y su historicismo emergieron a fines del siglo XVIII, la historia española e hispanoamericana fue escrita contra ellos.[45] En el caso peruano, al menos, esta escritura en contra fue posible, en parte, porque las herramientas filosóficas y retóricas de su discurso se remontan no solo al historicismo alemán de fines del siglo XVIII y del siglo XIX, sino a anteriores *artes historicae* coloniales renacentistas y barrocas de orígenes mediterráneos clásicos. Finalmente, si la escritura histórica peruana poscolonial seleccionaba, imitaba, daba vuelta y, por momentos, excedía las convenciones de la historiografía y el pensamiento historicista europeo fue porque la historia del nombre propio de "Perú" en sí mismo constituía una teoría de la historia. Esa teoría ha estado, y está, tanto dentro como más allá de "Europa".



45. Dainotto, Robert M. Ob. cit., pp. 108-124.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www. tareagrafica.com
Teléf. 332-3229 Fax: 424-1582
Abril 2012 Lima - Perú